

عبد الله البهلول

الخطابة البطلانية

خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية
في نماذج من التراث اليوناني والعربي



عبد الله البهلول

الحجاج الجدليّ

خصائصه الفنيّة وتشكّلاته الأجناسيّة
في نماذج من التّراث اليونانيّ والعربيّ

2013

العنوان: للحجاج الجدلي: خصائصه الفنية وتشكلاته الانسانية
في نماذج من التراث اليوناني والعربي

المؤلف: عهد الله البهلوي

الطبعة الأولى: الثلاثية الأولى 2013

الطبعة: مطبعة دار نهى للطباعة - صفاقس - تونس

الهاتف: 74 404 084 (00216) - الفاكس: 74 403 857 (00216)

الهاتف: 74 832 444 (00216) - الفاكس: 74 832 443 (00216)

موقع ويب : www.imprimerie-nouhaeditions.com

النشر: قرطاج للنشر و التوزيع

الهاتف: 74 222 117 (00216) - الفاكس: 74 200 855 (00216)

موقع الويب : www.carthage-edition.tn

تصميم الغلاف : فنان الغلاف

ردمك : 1 - 485 - 05 - 8938 - 978

مقدمة

إذا اعتبرنا الحجاج مشروطاً مقامياً بالاختلاف¹ فإن الاختلاف بين الناس ضيق غالب قد جبلوا عليه، فأسبابه أوسع من أن تُحصى وتُحصَر، ومظهره أدق من أن تُبار وتُترك. وليس رفع الاختلاف بممكن في الحالات جميعها ولا ما رُفع منه أمراً محسوماً يأمن المرء نشوبه من جديد. ولذلك كنه صلة بالأسباب الموجبة للاختلاف الباعثة عليه. وله مناجم، منها طبيعة العلاقات القائمة بين الدّوات المتخاطبة، وما فيها من الرّغبة والتّفور. والحب والكراهة، والقبول والاضطرار. حتّى إذا ما أراد المرء حديثاً وتواصلاً اضطرّ إلى استصفاء مخاطبه من جمع أجدر به أن يجتنبه أو يوجز في إلهاءه إليه ويقتضب. وهو ما أشار إليه «برنان» و«تيتيكاه» (PERFLMAN C. et TYTFCA L. O.) في مقدّمة مصنّفهما في الحجاج بقولهما إنّ الكائنات من منظور حوارى، ثلاثة أصناف: صنف أوّل يضطرّ إلى الحديث إليه قد يكون عدواً ولكن ما من محاورته بدّاً، وصنف ثانٍ نشعر أثناء محاورتنا إياه بالارتياح، فنميل إليه. ونقبل عليه. وغائباً ما تسقط الأقنعة، ويقلّ

1 توجد تصوّرات لسانية عديدة تنطق من مبدأ الاختلاف وتنفّر في الحجاج من جهات متنوعة. فإنّ نحتاج حسب بلاتين هو أن ندعم قولنا بحجّة. ويتحدث ديكر (O. DUCROT) عن اتّوجه الحجاجي وعن القيمة الإخبارية والقيمة الحجاجية لللفظ الواحد. ينظر:

- DUCROT (OSWALD): *Le dire et le da*, éd. Minuit, 1984.
- DUCROT (OSWALD) et ANSCOMBE (J. C.), *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, 3ème édition 1997.
- DUCROT et SCHAEFER (J. M.), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. Souil, 1995.
- PLANIN (CHRISTIAN), *Du langage de l'argumentation au discours argumentatif*, Document P.D.F. (Les Mots, les arguments, le texte). Thèse, Université de Bruxelles, 1987-1988).
- *Essais sur l'argumentation*, éd. Kime, 1990.
- *L'argumentation*, Souil, 1996.

6 الحجاج الجدلي خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية في التراث اليوناني والعربي

أحذر، ويرون التحفظ. أما الصنف الثالث فلا يرغب إطلاقاً في الحديث إليه، لا لتلقيه إلا في مكان واحد ولا نحاوره إلا في ما تعمق بترتيب العمل¹.

ومن دواعي الاختلاف الموضوع المصوغ صياغة غامضة، وتفاوت الدوات المتدبرة والمؤولة في مرتب الفهم والإدراك، وفي اعتقادهم وشوقهم بالأفكار وثوقا يعمي وبصم. فضلاً عن تضارب المصالح، وتباين الأمزجة والأهواء والعصبيات والتقليد، وتباعد المنازل وتعقد العلاقات وما يترتب عليها من حالات انزعاج والتوافق أو الرقص والنفور². والأسر أكثر تعقيداً متى تنوون في مجال انعقاد³.

وللاختلاف مذاجم آخر تدرك في ضوء تعدد وجهات النظر إلى الحق ذاته مثلما تصوّره كبار الفلاسفة والمفكرين وضربوا له مثل العميان والفيل: مثلوا وضع الإنسان في طنب الحقيقة بوضع عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد جرحته منه فجسها بيده ومثلها في نفسه فأخبر بما تصوّر. والحاصل أن كل واحد منهم قد أدّى بعض ما أدرك. لذلك اختلفت الصور باختلاف المواضع والمراسد. وخلاصة هذا أن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطأوه في كل

1 ينظر: C. PERELMAN et L. O. TYTECA, *Traité de l'argumentation*, P.U.F., 1958. p. 20.

2 قد تكون العلاقة أفقية قوامها محور المسافة ax: de la distance أو عمودية قوامها محور السيطرة. وفي ضوء اختلاف الموانع والمرتب axe de la domination, ou du système des « places » تشتم العلاقة بالتشاجر أحياناً والتوافق أحياناً وبالتشاجر والتوافق في الآن نفسه KEARSAT-ORICCHIONI, *Les interactions* (conflictuelle vs consensuelle) verbales, ed. A Colin, Paris, 1992. t. 2, p. 71.

3 تنوونت مسألة الاختلاف في مؤلفات عديدة سعى أصحابها إلى حصر أسباب ورصد بواعثه. من ذلك مثلاً ما ذكره أبقليوسي عندما جعل الأسباب الموجبة للخلاف تدبيرة ترجع إلى اشتراك الانعقاد والمعاني، والحقيقة والمعجز، والإفراد والتركيب، والخموس والعدم، والرواية والنقل، والاجتهاد في ما لا نس فيه، والنسخ والنسوخ. والإباحة والتوسع، ينظر أبقليوسي كتاب التنبية على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم. تحقيق وتعليق د أحمد حسين كحيل وحمنة عبد الله الشترتي، دار المربع للنشر، ط 2، 1982. ينشر أيضاً: محمد الكتاني، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، في التفكير القديم. دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 1992، ص 490.

وجوهه لأن كل مفكر قصر نظره على ناحية واحدة.

وقدر الإنسان أن يعالج طبعه المجهول على الاختلاف، إذ ليس له من المواجهة لواد. فهو يعيش في عالم يدفعه دفعا إلى ملاقات الآخرين ومواجهتهم والتواصل معهم ومد الجسور إليهم. وإذا كان الأصل في الاجتماع أن يحصل البيان لتكشف الحاجات وتقوى الأسباب وترفع الشبهات وتداوى الحيرة وتعالج معضلات الأمور، فإن الناحية هو أن أبشر بنى اجتمعوا وتخطبوا اختلغوا واحتجوا احتجاجا يضحى مع إظهار الحق أمرا عسيرا وتحقيق التواصل مطمحا عسيرا، لأن المتخاطبين عامة، المشاركين في الحوار والمعرضين عنه، والمكتفين بالإصغاء والمحركين لدواليبه، يختلفون طباعا وأهواء ومشاعر وعقائد وأفكارا، متباعدون مراتب، متفاوتون حظا من العلم والأدب وقويم الخلق والعمل. منهم المتعاون ومنهم المتاور، والهادئ والمنفعل، ومن يغفر الهفوة ومن يرصد الزلة، ومنهم الحليم المتسامح والسالك مسالك التشنيع. هذا دأب الناس جميعهم: بعض لبعض وإن لم يشعروا خدما، وضد نضد وإن لم يعقلوا عدم. ينشأ بينهم الاختلاف فتفتح أبواب الحوار والنقاش والجدل ويشتد فتنتشا الخصومات ويكثر الادعاء والاعتراض والدعم والدحض والإثبات والنفي، أو يخفت حينما فهم إلى تألف وانسجام وسكون وسلام. وهم في الحالات جميعها يتداولون بالذي كان هو الداء، منتقلين من وفاق إلى خلاف، ومن تلاق إلى افتراق: يتجادلون ويحاجون لمحو أسباب الخلاف، أو قد يكونون في تناغم وانسجام حتى إذا ما تجادلوا هلكوا. فالجدل من هذه الجهة بُعد من أبعاد الإنسان وميزة من ميزاته وطبع غالب عليه ولهذا نُسب الإنسان إلى الجدول واشتهر به، وكان الإنسان أكثر شيء جدلا.

ما إن يتكلم المرء ويسعى إلى التواصل مع الآخرين حتى يجد نفسه في مواجهة حقيقة متعددة الأخطار. فقد يرغب المخاطب عن السماع والإصغاء، وقد يرد بطريقة فظة لا تخلو من الغلظة والخشونة. وأمر التواصل أشد تعقيدا إذا كتنف القول غموض أو تفاقم الشك في سلامة التوايا وخالف صريح القول ضمنيته وظاهره مضمرة. عندئذ تضطرب المواقف والردود، نتبينها في إغراض المتخاطبين واعتراضهم، ومخالفاتهم ومقاطعتهم، وفي إراقة ماء الوجه، وتجرع سكرة الردود، ومقاساة أليم الموقف، وفي الرد بقبح الإشارة وعنق العبارة، وتبادل اللكمات بدل اللكمات، وفي انطعن على الكبرياء والغضب من الترجسية.

الحجاج الجدلي ضمانه الفنية وتشكلاته الأجناسية في التراث اليوناني والعربي

ومن الطبيعي أن تتواتر في سائر أنواع الخطاب وفي مختلف ضروب بادلات القويّة علامات نوّكر ومصادر إزعاج تبدو لشيوعها وكثرة عودتها في خطاب كأئنها من لوازمه، مثل العنف والحدة، والتنازع والخصومة، والدحض للتكذيب، والتّلب والسّخرية، والاعتراض والمغالطة، وتهوين الخصم وقطع ديثه، ورصد الأخطاء وتضخيمها بل وافتعالها، وفي معرض الاعتراض تتعدّد حركات وتنوّع الأساليب من قبيل أن يُعترض على شكل القول ومحتواه لإبراز عدم نجاعة الحجّة، أو تُستدعى معطيات مقامية من شأنها أن تحدث تأثيرات تساعد على تحقيق المقاصد. بل إن الخطاب الحجاجي كثيراً ما يستحيل بحثاً عن العيوب ونقصاً للأخطاء، وتضخيماً لمواطن الضعف والزّلل، ونهجاً لطريقة السّخذ والنفقة والتّحقير والاستهزاء، دون استناد إلى العقل والاستدلال أو تعويل على المنطق في استخلاص حكم تقريبي شخصي. وإنّما هو حوار كثيراً ما تسعى فيه ذات المحاور إلى إبراز تفوّقها على الخصم أكثر من سعيها إلى الإقناع، وإلى تبشيع صرّة الخصم وتقويض أطروحاته باعتماد الحجاج الشخصيّ (Argumentum ad nomen) بإبراز التناقض بين قوله وفعله، أو بانطّاعه على علمه وشرفه وأمانته والشك في نواياه وتجريده من ألقته، وإظهار حقيقته.

ومن مظاهر وقوع مخاطب تحت تأثير انقوال ما نستشعره في أقواله وأفعاله من تغيير - من قبيل احمرار الوجه، وحدة الصوت وقطّعه، وتسبّب العرق، وارتعاش اليدين، وارتخاء العينين - وطأطأ الرأس، وغضّ البصر، وقطّاع الأفكار وغياب الانسجام... فهل قدر التّواصل أن يشوبه الإزعاج والخلاف أم التّلق والانسجام لا يمثّلان حالة عادية، وأنوضع الطبيعيّ للتّواصل هو وضع الأريحية والارتياح؟¹ (Être naturel est synonyme d'être à l'aise)

وإذا كانت الفكرة السّائدة في نظر الباحثين المتخصّمين في التبادلات القولية أن العملية التّخاطبية عملية مثالية، قائمة على حسن التّوايح، تنطلق من وضع اختلافيّ وتسير نحو حسم الخلاف وأن كلّ تبادل لغويّ هو بطبيعته تعاونيّ فإنّ نظام تبادل الأدوار والأقوال لا يخلو من الخاصمة والشّجار، كما أنّ مراتب

المتحاورين هي التي تكيف عملية التواصل وتوجه الحوار وترسم مداه: وتزرع فيه بذور الشقاق. وعلى هذا الأساس يكون الاختلاف مكوناً أساسياً من مكونات العملية التواصلية؛ إذ هو محرك الخطاب والضابط لمسار والمضي إلى الوفاق والاتفاق أو الشقاق والفراق. ومن هذا المنطلق، نُضر في الحوار الاتفاقي بوصفه نتيجة أثرها حوار سابق¹ ولا يخفى ما في هذا الرأي، على كثرة ما يعضده من حجج، من شطط ينبغي ما نحتاج إليه أحياناً من التوافق والتسليم؛ لأنّ التعاون والشجار مكونان ثابتان في أيّ تبادل قوئي، مشروطان بالاعتدال. ومثلما يفضي الإفراط في الشجار والخلاف إلى تعطيل للتواصل وإقصاء المتحاورين، يفضي الإفراط في التسامح والتوافق إلى سيادة الصمت بوصفه نهاية سلبية وإغراقاً في التماثل والاتفاق². وعلى هذا الأساس، تكون التفاعلات التوتّية مُجعل ما يقع بين تقيّخين: صمت مُبطل واختلاف مُعطّل؛ وهي تسير في مسارين متناقضين: في المسار الأول رغبة في التواصل ونشأة للوفاق. وفي المسار الثاني نزوع إلى التنازع والاختلاف وقصد إلى إحداث القطيعة وتعطيل الحوار³.

واعتباراً لهذه الخصائص، يمكن لأيّ تبادل قوئي أن يوجد حلولاً فـ هو قائم من المسائل ويغضي إلى الوفاق مثلما يمكنه تعميق الاختلاف وإحداث لانشقاق والافتراق لأنّ للأمر علة بجنس المخاطبة وضوابطها العلمية والأخلاقية، وبطرائق الإقناع المعتمدة في نقل المخاطب أو المحاور من مستوى أول إلى مستوى ثان من الاقتناع والتفكير. وهذه الغاية لا تُدرك دائماً بسليم الحجج وقوي الأدلة إذ كثيراً ما تُوظف لتحقيقها مجموعة من المغالطات المنطقية وأخطاء التفكير ويجدي معها الحجاج المنعقد على عواطف الجمهور، ذلك الحجاج الذي بإمكانه أن ينفق

1 ينظر: محمد عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي، بيروت، ط 2، 2006، ص 29.

2 ينظر: KERBRAT-ORECCHIONI في كتابها، *(Les interactions verbales)*, ibid. p 71.

3 تملك أوركيني على الصنف الأول اسم (المثاليين بالتواصل) وهو صنف يؤمن بالتعاون وينهج نهج التسامح وحسم الخلاف (*Les optimistes de la communication*) وتطلق على الصنف الثاني اسم (المثاليين من التواصل) (*Les pessimistes de la communication*) وهو صنف يرى لخطاب ساورة ومغالطة وتبويبها وشجاراً. ينظر: KERBRAT-ORECCHIONI, *Les interactions verbales*, pp. 149-150.

10 الحجاج الجدلي خصائصه الفنية وتشكلاته الأجنبية في التراث اليوناني والعربي

الخطأ ويتجاوز أحكام المنطق، ويعمل عن الاستدلال معولاً على فضائل القائل (Ethos) واستدعاء العواطف واستمالة الأهواء (Pathos).

وفي ضوء ما تستدعيه التبادلات القولية من طرائق الإقناع أو المغالطات تتحدد صورها الفنية وتكتسب ملامحها الأجنبية، وتُنمى إلى جنس مخصوص من قبيل الخصومة (Dispute) أو المناظرة (Controverse) أو المناقشة الجدلية (Discussion dialectique) في صورتها الأرسطية أو المحاورية (Dialogue) في صورتها الأفلاطونية، أو غيرها من المصطلحات الحجاجية الدالة على صورتها الأجنبية من قبيل المناظرة والمفاضلة والمناظرة والمحاكمة. وهي أجناس تقصد إلى مقاصد مختلفة يجمعها حدان متقابلان متدرجان مقصد أول متمثل في تهوين الخصم (Disqualification de l'adversaire) بكلام لا يراعي حرمة أو ذماماً وببلاغة متسلطة متوحشة¹ لا تستنكر تزوير خطاب الخصم وتحريفه (Falsifier la parole de l'autre) فإلى مقصد ثان هو الإقناع والتأثير (Conviction et persuasion) وتجنيذ سائر وسائل التعبير لاجتناب تصيب الآراء وانسداد مسالك التواصل عندما تكون المسألة خلافية، فإلى مقصد ثالث قوامه إظهار الحق وتبيين الصواب وتحكيم العدل بالبحث عن الحقيقة (Recherche d'une vérité).

على هذه الأرضية الخلافية يُبنى الحجاج، ويسير معانجة الأمور وييجاد الحلول في مسارات متنوعة مختلفة، معولاً حيناً على قوة الحجة في ذاتها، يستشعر حيناً آخر فضائل القائل، أو مستثيراً عواطف الجمهور ومحرّكاً أهواءهم، أو مغالطاً إياهم مشبهاً عليهم. فطرائق الإقناع والتأثير في الحجاج مختلفة، ومقاصد انمحاء واقعة بين حدين متباعيين هما إظهار الحق والسعي إليه والصبر على مكروهه، وتحقيق الظفر دون تقيّد بالضوابط العنيفة والأخلاقية. فما موقع الجدل ومنزلته بين هذين الحدين؟ وهل يرجع اختلاف الطرائق والمقاصد إلى انجبال المعرفي الذي يجري فيه الحجاج أو هو مرتبها بأوضاع المحتاجين لتتخير

1 ينظر:

J. PAST, *La Parole primitive*. Études réunies par Gilles Daciercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel. Paris: Champion, 2003, pp. 327-376.

طرائقه وثرسم خطظه استناداً إلى نوع المخاطب وجنّله من الكفاءات والمهارات؟

في هذا الإطار يفتنّال بحثنا في الحجّاج الجدلي: وهو بحث مداره على ضرب من الحجّاج متميّز من الحجّاج لخطابي¹ (L'argumentation rhétorique) والحجّاج السفسطاني² (L'argumentation sophistique). نشأ هذا الضرب من الحجّاج في الفلسفة اليونانية واكتسب فيها مكانة مرموقة تنظيراً وإجراء، وكانت له، في حضرة العرب، منزلة أخرى وصور مختلفة عن الأصول: تشهد بفضل الفلاسفة والمفكرين العرب في استثمار التراث اليوناني ومحاورته وتحويره في ضوء مستجدات الثقافة والتاريخ، وتبعث، في الآن نفسه، على انقشاور عن مسير الحجّاج الجدلي في حضرة العرب. حضرة الخطابة والشعر، لا سيما أن من أهم مقومات هذا الضرب من الحجّاج عرف العقل الواحد على العقول الكثيرة لأغراض عديدة تتجاوز مجرد الحق والتحقق إلى إظهار الصدق وإجلاء الحق ورفع الشبهة وكشف المغالطة ومحو مصادر الخلاف. فما محير هذا الضرب من الحجّاج منزلاً في

1 أشار ريبول (REBOUL (OLIMER) في مقال له مشهور، صاغه محمولاً في سؤال: « Paul-il y avoir une argumentation non rhétorique ? » إلى ضرب من ضروب الحجّاج رسمه بالحجّاج الخطابي. من أهم خصائصه تعويله على فضائل نقاش وأهواء المتلقين، واعتماده على انبرهنة والاستدلال من جهة، وعلى الإمتاع والتأثير من جهة ثانية. وهو ضرب لا يهدف إلى إقناع المتلقي بالحجّاج العقلية المنطقية فحسب وإنما يسعى إلى استغاثته وإغرائه وانتهى إلى ردّ هذا الضرب من الحجّاج جامع بين نهجين مختلفين: نهج الاستدلال وما فيه من الحرابة والدقة والبحث عن الحقيقة، ونهج الخطابة القادر على تغيير صور الأشياء ومقاديرها بما فيه الإغراء والإغواء والصناعة والإلراء (Flattene). وانتهى ريبول إلى أن في الحجّاج نصيب من الخطابة يعمله مع الشافعية وينضال في المكتوب. قرّر ريبول ذلك بعد أن رصد خمس سمات للحجّاج أولاهما التقليل ذو الأوضاع الخاصة، وثانيها اللغة الطبيعية المنبثقة بالعمود التي يعظم شأن الوظيفة الإنشائية فيها في مقابل تساؤل الوظيفة المنقدية وذلك لتفسيح الثقافة الشفوية، وثالثها المقدمات العقلية المحتملة، ورابعها التطور غير المشروط بالنطق، وخامسها التنتاج غير المنزلة كما هو الأمر في الاستدلال الرياضي. ينظر:

REBOUL (OLIMER), « Paul-il y avoir une argumentation non rhétorique ? » in : L'argumentation, colloque de Cerisy, Margada, 1991.

2 ينظر مثلاً: محمد البويري، الأساليب العقلية مدخلاً في نقد الحجّاج، حرر س 403 447. ضمن أهم نظريات الحجّاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، كتاب فريق أبحاث في البلاغة والحجّاج كلية الآداب بنوبة 1998 سلسلة آداب، مجلد XXXIX إشراف حمادي صبور.

حضارة العرب وأفدأ على ثقافتهم

في جملة هذه الأسئلة ما يبرر اختيارنا هذا انبحث الذي نقصد به إلى غايات معرفية ومنهجية ووظيفية متكاملة، متمثلة في تعميق النظر في مجال بحث لم يحظ بما هو جدير به من العناية والاهتمام، لا سيّما أن دراسات وبحوثاً عديدة في الحجاج قد انعقدت على الحجاج الخطابي والحجاج السوفسطائي انعقاداً يكاد يوقع في الأذهان أن الحجاج لا يكون إلا خطابياً أو سوفسطائياً، وأن مسائل الإقناع لا تُجدي نفعاً ما لم يعول فيها المحاج على صورته الفضلة وما لم يقصد إلى استشارة العواطف والأهواء.

ينظر هذا البحث في الحجاج الجدلي في نماذج من التراث اليوناني والتراث العربي، ويعني بمسئله النظري مثلما يعني بطرائق إجرائه وصور جريانه في جملة من الفنون القولية، ويبحث في خصائصه الفنية وتشكلاته الأجنبية وفي وظائفه وقوته الإقناعية. وعلى هذا الأساس، نقسم البحث تقسيماً ثنائياً يراعي التشكلات الأجنبية للحجاج الجدلي ويأخذ بعين الاعتبار ما بين الثقافتين اليونانية والعربية من وجوه التمايز والاختلاف. لذلك نعقد أول الأبواب لدراسة الحجاج الجدلي في التراث اليوناني، فنخصص فصلاً أول للبحث في المحاور الأفلاطونية: وفصلاً ثانياً لاستخلاص صورة مناقشة الجدلية كما صاغها أرسطو في كتاب الطوبى، المعروف بكتاب مواضع أو الجذب. وفي هذا السياق، نشير إلى أنه لم يكن لنا بد من قراءة الجدول الأرسطي في ثلاث مدونات: أولها المترجمة إلى اللغة الفرنسية، وثانيها المترجمة إلى اللغة العربية، وثالثها تلك التي شرحها الفارابي وابن سينا وابن رشد. فإذا النصّ نصوص تتشابه أحياناً وتختلف حيناً. ولئن كانت قراءات أرسطو معدودة ضمن الشروح فإن الناظر فيها يظفر بمواضع عديدة تكشف عن تجاوز الفلاسفة العرب مرحلة الشرح إلى الإضافة والتحويل، وكثيراً ما أشكل الأمر للدخول الحاصل بين النصين: نص أرسطو، ونص شروح الفلاسفة العرب. لذلك حرصنا في استخلاص مقومات الحجاج الجدلي الأرسطي من شروح الفلاسفة العرب على البقاء في حدود ما يعين على فهم كتاب التطبيق مرجعين النظر في إضافات الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى باب لاحق موضوع الغرض. وهو اختيار منهجي حاولنا به تلافى ما يعرض في البحث من تكرار.

ونعقد الباب الثاني للنظر في منزلة الجدول في التراث العربي. ونقسم الباب

إلى فصلين ، أولهما تنظيريّ يُعنى بالمنجز الجدليّ العربيّ وقضاياها الاصطلاحية
وانفسية والفكرية ، وثانيهما إجرائيّ يبحث في أدبيّة الحجاج الجدليّ ومسالك
الإقناع فيه من خلال نماذج متعايزة من الفنون القويّة المشتقة من المناظرة . وهي
الفاضلة والمناظرة والمحكمة .

وختاماً لا يفوتني أن أشكر الأستاذ هشام الزيني ، وهبنا من وقته الثمين
لقراءة الجوانب النظرية من هذا الكتاب . وناقش بعض مسائله نقاشاً مثمراً .
وأتوجه بالشكر إلى الأساتذة الأصدقاء يونس البرشانيّ وفتحي شعبان وعبد المجيد
بن البحريّ الذين مارسوا معي الجدل البناء وأنا أنظر في الجدل .

الباب الأول

الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ

لفردة جدل (Dialectique) في الموسوعة الشاملة¹ مدلولات عديدة متغيرة. فالمفردة في الأصل مشتقة من الإغريقية (Dialekein) المتكوّنة من (Legein) أي الكلام (Parler) ومن السابقة (dia) التي تستدعي وجود طرفين، وسيطين، تنشأ بينهما بالكلام علاقة، فتمنحها معنى التبادل والحوار؛ ولكنه حوار لا يجري على وجه الإفادة والتعليم والتأثر والتسليم بل على وجه المناقشة والخصومة والدحض والاعتراض. فالجدل بهذا المعنى هو فنّ الخصومة (L'art de la dispute) كما تصوّره الإغريق تنظيراً وممارسة. وتشير الموسوعة الكونية إلى أن لجدل استعمالات عديدة، فقد يُستعمل في معنى اللوغوس (Logos) الخطاب أو العقل (Le discours ou la raison) وفي معنى المبدأ الجوهرى الذي يحدّد الواقع والفكر (Un principe essentiel de détermination du réel et de la pensée) وفي معنى المقولة الفلسفية التقنية (Une catégorie technique de la philosophie).

وقد انتهى صاحب مقال (Dialectique) في الموسوعة الشاملة بعد استقراء تاريخي لدلالة المصطلح في أعمال «أفلاطون» و«أرسطو» و«ديكارت» و«كانط» و«هيجل» و«ماركس»... إلى أن نشأة المصطلح وتبلوره منهجاً في البحث واندراجه ضمن نسق في التفكير قد كان مع «أفلاطون»، وأن تعدّد مفاهيم الجدل عبر العصور واختلاف صورته واندراجه مع كلّ مفكر في منطق خاص لا تنفي وجود معنى مركزي ثابت في تغييره وهو معنى الواجهة والصراع والاختصاص.

واكتسب الجدل، في بحوث الدارسين، مفاهيم متنوّعة كشفت عن خصوصية هذا المصطلح وتعدّد زوايا النظر فيه وإمكانية تناونه من جهات عديدة².

1 Encyclopædia Universalis, corpus 6, France, 1988, p. 78 (Dialectique)

2 نمتحضر هنا جملة من البحوث والدراسات من قبيل ما أنجزه فيكتور قولدميث (VICTOR GOLDSCHMIDT) في كتابه:

Le paradigme dans la dialectique platonicienne, Librairie philosophique, J. Vrin, 2003.

في سياق البحث في صيغ الجدل الأفلاطوني وممارسته، وكذلك في كتابه: *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Presses Universitaires de France, 5ème édition, 1993 (première édition 1947).

ومتى نظرنا في الجدل من جهة صلته بالعلم والاعتقاد استبان لنا أن الجدل يظهر في صورتين: صورة المعرفة الحقيقية (La connaissance vraie) والضرورية الموظفة لتعيين سائر العلوم، وذلك في مقابل صورة له ثانية تجعله ضرباً من المعرفة الحسية (La connaissance sensible) أو الرأي (Opinion) مندرجاً في مجال الظاهر (Apparent) والممكن أو المحتمل (Probable) موظفاً لتعقل المعرفة أو تأسيس وضع عقلائي. ولختلف هذه المفاهيم والمقاربات سنداً أفلاطوني وآخر أرسطي، ذلك أن من تعريفات أفلاطون للجدلي (Le dialecticien) أنه الناظر في الأمور الكلية ومدرك الكلّيات¹ (Celui qui aperçoit la totalité) أما الجدلي في «طوبيقا» (Topiques)؛ أرسطو فمن تعريفاته أنه القادر على الكلام في الشيء وضده، وصوغ القضية ونقيضها، إثباتاً ونفيّاً، ودعماً ودحضاً (Capable de formuler des propositions et des objections). وعلى هذا الأساس، نتخير المحاورة الأفلاطونية والمناقشة الجدلية الأرسطية أنموذجين نسعى من خلالهما إلى رصد خصائص الحجاج الجدلي وقوته الإقناعية متشكلاً في جنسين يبدوان متمايزين؟ فما هي خصائصهما الفنية؟ وفيهم تكمن قوتهم الإقناعية؟

في معرض الرد على ما أُجِّه إليه من نقود، وتبرير اختياره مقارنة المحاورات الأفلاطونية من جهة البحث في بنية الجدل وطريقته، (ينظر: مقدمة الطبعة الثانية، ص XVII) ينظر أيضاً:

«جورج فرايباي» (GEORGES FRAPPIER) في

La voie de la sagesse selon Aristote, édition Le Griffon d'argile, 1990, pp. 14, 17, 22.

وفيه تأكيد على أن غاية الجدل اعتماد الطريقة لا تحليل لقياس وأن الطريقة الجدلية تخنير في الإنسان قوة الحجة وسرعة الإجابة ونصيب من النغمة وفدرة على اجتذاب التناقض والتكرار. ويطلق «بولوندي» (J. M. LE BLOND) الجدل في معرض تحليل منطق «أرسطو» ومنهجه من جهة

السؤال بقدر على استدراج المحاور إلى ما يُراد له من آراء وتفتاعات

Logique et méthode chez Aristote, étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne, Librairie ph., J. Vrin, 1996.

في الفصل الخاص بالجدل (La dialectique, pp. 1-56) وكذلك «لايتنا موز»:

LENA MOUZE, *Platon*, édition Hachette, Paris, 2001.

في تحليل المحاورات استقرائية واعتبار الجدل تجسيدا حياً تفكر وبحثاً مشتركاً عن الحقيقة.

1 ينظر: *La République*, VII, 537c

الفصل الأول

أنموذج المحاوراة الأفلاطونية

تخير أفلاطون، الحوار أسلوباً لعرض الأفكار ومناقشتها، والمحاورة شكلاً ضمنه تصورات وآراءه مقتدياً في ذلك بديمقراط، أستاذه المسأل، المستثمر ما في الأسئلة من قدرة على إيقاظ الفكر وتحريك الذهن، وما في الأجوبة من طاقة الإقناع والتفكير. لذلك كانت مجمل تأليفه مقدودة في قالب محاورات تختلف في عددها وترتيبها وزمن نشأتها. وفي هذا السياق يشير «أميل شامبري» (EMILE CHAMBRY) في تقديم كتاب «الجمهورية» إلى أن لأفلاطون خمساً وثلاثين محاورة وله مجموعة رسائل وتعريفات وست محاورات وجيزة (Axiochos, De la Justice, De la vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias) وقد قام القدامى بترتيب هذه المحاورات اصطلاحياً بدلاً من نشرها مرتبة ترتيباً زمنياً¹.

محاورة بارمنيدس (Parménide)، محاورة بوليتيكوس (Politique)، محاورة السفسطائي، (Sophiste)، محاورة جورجياس (Gorgias)، محاورة كراميدس (Charmide)، محاورة ليسيس (Lysis) محاورة لأكليس (Lacès)، محاورة إيون (Ion)، محاورة بروتاغوراس (Protagoras) محاورة يوثيديموس (Euthydème)، محاورة مينون (Ménon)، محاورة يوثيفرو (Euthypron)، محاورة أبولوجي (Apologie)، محاورة كريتون (Créon)، محاورة فيدون (Phédon)، محاورة كراثيوس (Cratyle)، محاورة سيمبوزيوم: محاورة هيبباس الكبرى (Hippias majeur) محاورة هيبباس الصغرى (Hippias mineur)، محاورة القبيادس الأول (Alcibiade Majeur)، محاورة مينيكسينوس (Ménexène)،

1 Platon, Sophiste, Politique, Philébe, Timée, Critias, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris 1969.

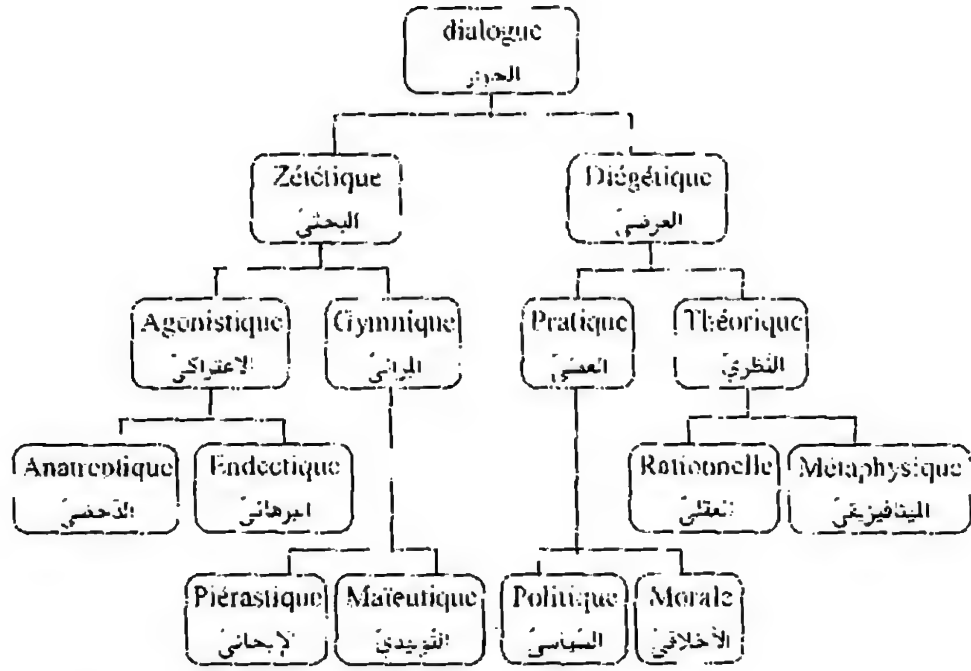
محاورة كريشيانس (Critias)، محاورة فيدورس (Phèdre)، محاورة ثياتيوس (Théétète)، محاورة فيليبوس (Philèbe)، محاورة طيماوس (Timée)، محاورة النواميس (Lois) (وفيه اثنا عشر كتاباً) ومحاورة الجمهورية (République) وهي محاورة مقسمة إلى عشرة كتب يستبعد أن يكون تقسيمها العشري؛ بالشكل الذي استقرت عليه، من صنع أفلاطون¹.

ويرى «شامبري» أن «أفلاطون» لم يستعمل طريقة أخرى غير الجدل السقراطي فقد التزمه في سائر ما صنف من تأليف منحها الجدل قدرًا مهمًا من القوة والدقة والصفاء (Force et netteté)². ويرى في السياق نفسه، أن للمحاورات الأفلاطونية صوراً متنوعة وأشكالاً متميزة ومضامين مختلفة. وهي بتعدد أطروحاتها وتضاعف أطرافها وتقابل وجهات نظرهم وتفاوت مشاربهم وفنونهم تستدعي قارئاً مخصوصاً يكون ثاقب الفكر حادّ الذهن كثير التيقظ والانتباه، بلغ العناية والاهتمام، صبوراً على إرهاق الفكر، قادراً، في مواضع كثيرة، على مضاعفة الجهد. وفي مجمل هذه المطالب والشروط ما يشعر القارئ العادي بعدم الارتياح، بل قد ترغبه عنها فلا يستسيغها، وتعسر عليه فلا يقبل عليها.

لم يكن بوسع «شامبري» -وهو يقدم الكتاب لقارئه- أن يذهب أكثر من هذا الشوط؛ فقد أوجز ولم يسهب، وأجمل ولم يفصل، واكتفى بذكر مجمل الخصائص والمتومات، فاتحاً باب البحث في ما رآه جديراً بأن يكون موضوع بحث، لا سيم وهو يعرض صراحة لأنواع الحوار الأفلاطوني، استعاضها من «ديوجان لايرس» (DIOGENE LAERCE).

1 وهو ما أشار إليه نيتشه (FRIEDRICH NIETZSCHE) في مقدمته لدراسة المحاورات الأفلاطونية: « La répartition en dix livres n'est pas de Platon. A la fin des livres II, III, V, VI, VII découpage des paragraphes entièrement arbitraire : seulement dû à un souci d'équilibre quantitatif, comme ce fut le cas pour Homère, Aristophane de Byzance est peut-être l'auteur de cette partition. » FRIEDRICH NIETZSCHE, Introduction à la lecture des dialogues de Platon, éditions de l'éclat, nouvelle édition, 2005, p. 57.

2 PLATON, Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1969.



وفي تعدّد أنواع الحوار ما يبعث على التساؤل عما إذا كانت هذه الأنواع تتعايش في المحاوراة الواحدة وعما إذا كان نوع الحوار يحدّد في ضوء السؤال الفلسفي المثار أم باعتماد أساليب التّحاور أم باعتبار مقامات المحاوراة أم غير ذلك من الممكنات؟ وأيها المميّز للجدل الغالب عليه؟

هذا من جهة الحوار والمحاوراة؛ أمّا البحث من جهة الجدل فأشكّل وأعقد لا لاختلاف انبّاحيين في رصد أصول الجدل الأفلاطوني وضبط المدارس المولدة إيّاه والمفكرين القادحين له، ولا هو راجع إلى اتّساع المفهوم وجريانه دالا على فنّ النقاش - المعنى القائم في أصل وضعه في اللغة الإغريقية - (Art de discuter) وطرائق الرّفص والإبطان. بل لمنزلة الجدل وخطير ما يوكل إليه من مهمّ وعظيم ما ينهض به من وظائف، وهو، إلى ذلك، طريقة العلوم (Méthode de la science) هدفه معالجة الصّعاب وذلك باختراق حجب المهيّات والنّفاذ إلى

جواهرها وتعرف المبادئ الأولى¹.

وعلى هذا الأساس يميز «بول جانيت» (PAUL JANEY) بين ضربين من الجدل: الجدل بوصفه طريقة لتناول القضايا الماورائية (La dialectique méthode métaphysique) والجدل بوصفه طريقة نقاش (La dialectique méthode de discussion)².

وطريقة الجدل ليست تلك الطريقة المنطقية التي تسير بلا نهاية. منتقلة من التجريد إلى التجريد، ولا هي تلك الطريقة الروحانية الصوفية المتعانية على ظروف المعرفة الإنسانية، وإنما الجدل طريقة عقلية. بل طريقة العقل كأسى ما يكون³. سواء كان الشكل الأرقى للعقل ذلك العقل الحدسي (La raison intuitive) الذي يدرك موضوعه إدراكاً آنياً، أو العقل النظري⁴ (La raison discursive) الذي ينطوي على نفسه، يفكر في مبادئه ومفاهيمه ويحللها ويقارن بينها ويفعل، ليس بصورة اعتباطية بل وفقاً لقواعد وضوابط.

ما هي صور الجدل وما هي مفاهيمه الجارية في المحاورات الأفلاطونية؟ ما هي خصائصه الغنية ومقوماته الأجنادية؟ وأبعاده الدلالية؟ ما الوظائف التي نهض بها؟ وفيما تكمن قوته الإقناعية؟

في ثنايا المحاورات الأفلاطونية، كلام عني الجدل من حيث مفهومه

1 PAUL JANEY, *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris Joubert librairie éditeur, 1848.

2 *Ibid.*, p 106.

3 *Ibid.*, p. 170.

« La méthode dialectique n'est pas une méthode logique, elle ne marche pas d'abstractions en abstractions, dans une série sans fin. Elle n'est pas d'avantage une méthode mystique et ne cherche pas à s'élever au-dessus des conditions de la connaissance humaine. La dialectique est une méthode rationnelle, disons plus, que la méthode rationnelle par excellence »

4 "النظري هو المنسوب إلى النظر، ويسمى بالفكري، والانتقالي، والكلامي، أو العقلي، ويطلق على حركة النفس في انفعالات من المبادئ إلى المطالب، أو من المطالب إلى المبادئ بسلسلة من الخطوات الجزئية المتوسطة المؤدية إلى الهدف المقصود. وهو سنة للاستدلال، ويقابل الحدسي (Intuitif) لأن الحدس انتقال من المبادئ إلى المطالب دفعه لا تدريجاً. جميل سلباً، أنعم الفسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ج 2، ص 475 (مادة: النظري).

وأنواعه وخصائصه الفنية والغاية التي يهدف إليها. والنّاظر في تلك المحاورات يمكنه أن يستصفي ثلاثة ضروب متميزة.

1. أنواع الحوار

1.1. الحوار العنيف والجدل المرفوض

في محاورة جورجياس لـ «أفلاطون» يقول «سقراط» مخاطباً «جورجياس»:
أفنى يا جورجياس أنك حضرت مثلي مناقشات عديدة ولا بد أنك لاحظت فيها كم من الضر أن يبدأ الخصمان بتحديد مضبوط لموضوع محاورتهما. ثم يتصرفان بعد أن يكون كل منهما قد تعلّم عن الآخر واستفاد. وبدلاً من ذلك إذا كانا مختلفين ويجد أحدهما أن الآخر مخطئ أو ليس واضح الأقوال، فإنّهما يسخطان ويهتّم كل منهما خصمه بسوء القصد. وتصبح مناقشتها خصاماً أكثر منها فحماً للموضوع. بل إن بعضهم قد ينتهي بالافتراق على نحو قبيح، بعد تبادل شتائم إلى درجة أن الحاضرين يسخطون على أنفسهم لأنهم رجّوا بها في مثل ذلك الاجتماع.

وفي محاورة السفسطائي¹ يجري حوار بين الغريب و«ثيائيتوس» نقبين من خلاله بعض الفروق القائمة بين أشكال المحاورات والمناقشات والأسماء التي هي جدية بأن تطلق عليها:

- الغريب: وعندما تكون الحرب بالكلمات، يمكن تسميتها جدالاً؟
- ثيائيتوس: نعم
- الغريب: ويمكننا أن نميز نوعين من الجدل أيضاً؟
- ثيائيتوس: وما هما؟
- الغريب: عندما تجاوب الخطب الطويلة بخطب طويلة، وتوجد مناقشة بشأن العادّ والظالم، يكون ذلك جدلاً برهانياً.
- ثيائيتوس: نعم

1 أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية، نقلها إلى العربية شوقي داود تراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 218.

- الغريب: وهناك نوع خاص من الجدل يقسم إلى أسئلة وأجوبة. ويدعى هذا حواراً عنيفاً بشكل عام.
- ثياتيتوس: نعم إن ذلك هو اسمه
- الغريب: والحوار العنيف، ذلك الذي يكون مناقشة حول الاتفاقات فقط، ويستمر دون هدف. وبدون قواعد فنية، فإنه يكون مميّزاً بالقوة العقلية، ليكن نوعاً متبايناً، غير أنه لم يحز أي اسم مميز حتى الآن، ولا يستحق أن نطلق عليه اسم.
- ثياتيتوس: لا، فالأنواع المباشرة نه صغيرة جداً وغير متجانسة.

ونتبين، استناداً إلى هذين الشاهدين، أن من أهم مميزات هذا الشكل وقوع الخلاف في مستوى المقدمات، وكثرة النقاش حول الاتفاقات، وسيطرة الانفعال، وكثرة ردود الأفعال من قبيل السخط والتهام بسوء النية وفساد الطوية، وتوتر مفردات وعبارات تنتمي إلى معجم مذموم الخلق والقيم. وهو شكل ينمو بلا ضوابط وقواعد فنية ويسير بلا هدف مرسوم أو غاية معلومة، وكثيراً ما ينتهي بافتراق المتحاورين على أسوأ حال، وقد انحرف عما أريد له من مآل، فأصبح حرباً بالكلمات وشتائم متبادلة وطمعاً على الشرف والكبرياء، وسخاصة تُنتهك فيها الأمراض انتهاكاً يورث لدى الحاضرين المتابعين للمناقشة ندماً على المشاركة والحضور. وهذا الشكل نسبة تواتره في مخاطبات غالبية وحفّ من الشيوع والانتشار كثيف كأنه في الإنسان من السجانياء يرسم صورة عن المحاور عندما يريد الغلبة ويحتكم في مناقشاته إلى العواطف والأهواء.

2.1. المحاوراة الجدلية أو الجدل البرهاني

- الغريب: غير أن ذلك الذي يتقدم ليجادل بشأن العدل والظلم في طبيعتهما الخاصة بقواعد فنية، وبشأن الأشياء بشكل عام، قد اعتدنا أن نسميه محاوراة (جدلية)؟
- ثياتيتوس: بالتأكيد

وهو الشكل الأرقى والآثر لديه. ومن خصائصه سير الكلام فيه بانتظام مع ضل نفس يستوفي فيه المتحاوران المسائل المثارة تحيلاً واستدلالاً ودعماً ودحضاً وسؤالاً وجواباً، وفيه تجاوب الخطب الطويلة بخطب طويلة، وينعقد موضوعه لأساسي على العدل والظلم بوصفه أرقى المباحث لديه. وفي هذا الشكل يخدمه

المتحاوران موضوع محاورتهما بكل دقة ويلتزمان بجملة من الضوابط العلمية والأخلاقية من قبيل التكلم بدقة ووضوح، والاعتماد على العقل في عرض الحجة والاعتراض عليها، واحترام شخص المحاور بوصفه شريكاً في المعرفة ينير غيره ويستنير به. يعلمه ويفيد منه في الآن نفسه. وفيه توكل إلى الأطراف المتحاوره مهمة الإضافة والتأسيس. فهما يستكشفان الوجود الحقيقي بنور العقل ويتبادلان التنبؤ. لذلك اعتبر أفلاطون هذا الشكل رديفاً للخير وجعله "الحجر العلي لكل العلوم". يبدأ متعدداً وينتهي واحداً أحداً بعد مسار مضمن من طرح الفرضيات والغائها سبيلاً إلى "السبب الأول" الذي هو إدراك الحق واستكشاف الوجود الأمثل. وعلى هذا الأساس، ينهض الجدل بجليل الوظائف والمهام وتسمو منزلته فوق سائر العلوم لأنه غايتها، وبواسطته يتمكن الإنسان من الاستكشاف الحقيقي للوجود بنور العقل، ثم يصل بعدها إلى الخير المحض فنهاية العالم العقلي. وبهذا انشرب من الجدل. وهو بين العلوم بمنزلة الناج أو الحجر الأعلى¹ ولذلك

"فإن علم الهندسة والحساب وكل عناصر التثقيف الأخرى التي هي إعداد لعلم الجدل. يجب أن تقدم إلى العقل في سن الطفولة، ليس على كل حال. تحت أية فكرة لفرض قانونها التعليمي"².

يقول سقراط: "لكلوكون:"

"إن علم الجدل، وحده، يذهب مباشرة إلى السبب الأول وهو العلم الوحيد الذي يلغي الفرضيات كي يجعل أساسه متيناً. إن العين الروحية التي دُفنت حقيقة في أرض موحلة غريبة ترتفع إلى أعلى بمساعدته اللطيفة. وفي هذا العمل تستخدم العلوم التي كنا باحثين فيها كمساعدتين ووصفاء. لقد استعملنا غالباً الاسم المألوف للعلوم، غير أنها يجب أن تمتلك اسماً آخر أكثر وضوحاً من انراي وأقل وضوحاً من العلم، وهذا ما سيثناه فهما في تخطيطنا المتقدم"³.

- سقراط: إنك ستسرق قانوناً إذن، كي يجوزوا تعليمنا كهذا الذي يمكنهم أن يصلوا بواسطته إلى الشهادة الأعظم في طرح الأسئلة والإجابة عليها؟

1 أفلاطون، المندوبات الكاملة، الجمهورية، الكتاب السابع.

2 المرجع نفسه، ص 349.

3 المرجع نفسه، ص 348.

- كلوكون: نعم سنسئه أنت وأنا معاً
- سقراط: علم الجدل، إذن كما ستوافق، هو الحجر الأعلى للعلوم.

وفي جملة التشبيهات التي اعتمدها أفلاطون، ما يكشف عن نفاسة معدن هذا الشكل وندرته، فهو بمنزلة "العين الروحية دفنت في أرض وحلة" وهو حق مزروع في حقول الباطل، ونفس نزلت من المحل الأرفع لتحل في بدن قدر، وسماء صافية تلبدتها الغيوم. وعلى هذا الأساس يرى أفلاطون الجدول غيبة العلوم وأرقاعها بمنزلة سنّ التفج والحكمة مقارنة بسنّ الطفولة وفيها تنزل سائر العلوم. وهذا الضرب من الجدول رديف لفلسفة بما هي عيش مع الآلهة، مياينة للخطابة بما هي انخراط في المجتمع وتخطب مع الناس.

3.1. الجدول السفسطائي

يقول الغريب في محاوراة السفسطائي لأفلاطون:، محاوراً ثيائيتوس¹:

- الغريب: وعندما تكون الحرب بالكلمات، يمكن تسميتها جدلاً؟
- ثيائيتوس: نعم

[...]

-- الغريب [...] لكن من هو الآخر الذي يجني المال من المحادثة الخاصة؟
 -- ثيائيتوس: إنه السفسطائي العجيب: الذي نتعقب والذي يظهر ثانية للمرة الرابعة.

-- الغريب: نعم وبأصل جيد، لأنه هو جاني نساء، جنس من الجدائي، مخاصم: محب للجدل، مولع بالشجار. مقاتل، عائلة كسب، إنه كل ذلك طبقاً لهذا الدور الأخير من المحاوراة.

يظهر المجادل، استناداً إلى هذا الشاهد من محاوراة بروتاغوراس، في صورة (المحارب بالكلمات) و(المخاصم المولع بالشجار) وفي صورة من يثني على بضاعته بلا تمييز ما هو نافع مما هو ضار. وهو أشبه بالباعة المتجولين يبيعون غذاء قد

يضر الجسم¹. ومنتى نظمنا هذه الدلولات المتفرقة: ستبان معالـم الجدـل السفسطائي على النحو التالي: هو ضرب من الجدـل همـ صاحبـه تنفيـق بضاعته نكسب المال وتحقيق الغلبة. فهو قائم على نشدان النظر والانتصار دون التزام بخواب الحوار. وهو غير مؤتمن على الحقيقة لأنه لم يعتمد إليها ولم ينهج سبيلها. في هذا الضرب من الجدـل يعظم الشجار ويقوى السجال ويكون الاقتتال وتنهج صرائق المغالطة والتهميه. والرأي نفسه يردده أفلاطون في آداب الفلاسفة:

"إذا طلب المتناظران الحق لم يقتلوا، لأن نظريتهما واحد. وإذا طلب الغلبة اقتتلوا، لأن فيهما غلبتين، وكل واحد من الخصمين يطلب أن يجذب صاحبه والتماسك يثنيه عنه"².

تلوح بين الشكـلين الأول والثالث (الحوار العنيف والجدـل السفسطائي) بعض أوجه الشبه وأواصر القربى من حيث العنف والاقتتال وطلب الغلبة وتواتر أساليب التهم والتقدح، غير أن الشكل الثالث مخصوص بالنكسب. وهو في نظر أفلاطون، مما يبالغ في تحقير هذا الجدلي لإيثاره المال والمادة على الحقيقة والمثل.

يخلص الناظر في أشكال الجدـل الأفلاطوني الثلاثة إلى أن أفلاطون: استعمل الجدـل في معنى فن الحوار والمناقشة عن طريق الأسئلة والأجوبة. وهو، في نظره، حوار تعرض فيه وجهات النظر مصحوبة بالأدلة ثم يكون استبصار الحقيقة في ضوء ما يوجه من انتقادات وما يستوضح من إخلال أو تقصير، غاية ضرفيه (أو أطراف) معرفة الحقيقة والتوصل إليها بعيداً عن الأغراض الحياتية، وفي تجرد من شوائب النفس والمجتمع. ولهذا اعتبر أفلاطون الجدـل المنهج الفلسفي العلى وحجر الزاوية الذي تقوم عليه العلوم، وعرف المجادل بكونه رجلاً يحسن السؤال والجواب. وفي ثنـايا المحاورات انكشف مفهوم ثان للجدـل واستبان وظيفة له مميزة: إذ عرّف بكونه فن تقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع وتصنيف التصورات والمفاهيم قصد فحصها ومناقشتها وعلى الصعود في التصورات قصد

1 أفلاطون: المحاورات الكاملة. ص 1063.

2 أفلاطون: آداب الفلاسفة. تحقيق عبد الرحمن بدوي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

الوصول إلى التصورات الأعم وإلى المبادئ الأولى وجعله على مرحلتين: جدل صاعد يرتقي من الإحساس إلى الفطن ومنه إلى الاستدلال ومن ثمة إلى العقل الخالص: وجدل نازل يهبط من المبادئ العليا إلى الأقسام والأجزاء والأنواع.

ولا يتحدد الجدل في المحاورات الأفلاطونية بالتعريف وضبط الخصائص والمقومات فحسب، وإنما تبرز معالمه ومميزاته في ضوء تلك المقارنات التي عقدها بين أجناس الأقاويل الهادفة إلى الإقناع: إذ بضدها تتميز الأشياء. وفي هذا الإطار تنتزك محاوره «جورجياس»، التي لها عنوان فرعي (في الخطابة) (De la rhétorique) وفيها ماز «أفلاطون»: على لسان الحوار الجاري بين «سقراط» و«جورجياس»، طريقة الجدل من طريقة الخطابة.

2. محاوره جورجياس

في أي إطار تنتزك المحاوره؟

لجورجياس في محاورات «أفلاطون» - لا سيما في محاوره فايدروس - وفي شهادات المؤرخين صورة الخطيب الذي بهر الأثينيين ببلاغته ومقدرته الفائقة على الإقناع والتأثير. وهو فيما يُنتقَى عنه كان ماهراً في تحويل صور الأشياء، قادراً على تعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر، وإخراج المحمود مخرج المذموم، والمذموم مخرج المحمود. وقد استطاع هذا الخطيب الحقلي القادم إلى أثينا أن يجمع بفته ثروة هائلة غنمها من صناعة التعليم: تعليم أبناء الأثرياء مهارة الغلبة والانتصار في المعارك الكلامية. يُنسب إليه كتاب (في اللاوجود) وفيه عرض فنه وأبرز قدرة فائقة على الجدل.

ولا يمكن فهم المحاوره حقّ الفهم ما لم نعد النظر في صورة السفسطائي والخطيب، تلك الصورة التي أكسبها تداول المصطلح وشيوعه في الاستعمال مدلولات فيها نصيب كبير من الإزراء والتحقير. ولم يكن الأمر في البدء على تلك الصورة المذمومة أو الوجه الباعث على الإنكار، ذلك أن فن الخطابة قد تصدر سائر الفنون وامتلك قوة التأثير بفضل عوامل عديدة هيّأت لنيل هذه المنزلة. من هذه العوامل ما هو سياسي متمثل في بروز الحكم الديمقراطي بأثينا وما ترتب عليه من تنافس استدعى تعلم حسن تدبير الكلام ومعرفة طرائق الإقناع والتأثير، ومنها

ما هو اجتماعي مرتبط بإشعاع أنوار العلم والفلسفة والشعر والفن¹. ولم يكن السفسطائيون أفاقين متلاعبين كما يزعم خصومهم، وإنما كانوا أرباب الكلام، من ذوي التخصص في علوم اللغة والخطابة والجدل، عبلا تحفهم بفضل فلسفتهم القائمة على اعتبار مركزية الفرد. المعدودة ثمرة للحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيراً قوياً عنها، فلا عجب أن يؤثروا في جماهير الناس وأن يكتسبوا أغلبية الأصوات في المجالس الشعبية².

1 نجد: في الكتاب الجمعي المبدى إلى روح الفريد الأستاذ عبد الله صرلة وعنوانه: الحجج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن 2010 مجموعة مقالات تناول أصحابها السفسطة والحجاج السفسطائي بالدرس والتحليل، منها:

- حافظ إسماعيل عنوي، تقديم الكتاب، ج 1، ص 5 وما بعدها.
- أحمد يوسف، البلاغة السفسطائية وفاتحة الحجج، تهافت المعنى وهباء الحقيقة، ج 2، ص 1 وما بعدها.
- محمد أسيداه، السفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية، ج 2، ص 30 وما بعدها.
- رشيد انراضي، السفسطات في المنهيات المعاصرة: انترجك التداولي الجدلي نموذجاً، ج 2، ص 197-256.

وتد نشر الكتاب في طبعة ثانية عن دار ابن الخديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، 2012 مع بعض التعديل في العنوان: الحجج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة.

2 أميرة حنلي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للنسابة والنشر، القاهرة، طبعة جديدة 1998 ص 118 ترجع الباحثة هذا التغيير إلى انتقال المجتمع الأثيني من مجتمع زراعي لا يستمد الفرد فيه قيمته ولا قوته إلا من قوة القبيلة التي ينتمي إليها أو العنصر الذي ينحدر منه إلى مجتمع تجاري يقوم على الجهد الفردي والمهارة الخاصة. أما من الناحية السياسية فقد كان من شأن النظام الديمقراطي أن ينسخ للأفراد حرية التعبير عن آرائهم ويصبح رأي الفرد قيمته حين يؤخذ بأغلبية الأصوات في الشؤون العامة والأمر السياسي. كذلك جاءت فلسفة السفسطائيين تعبيراً قوياً عن النزعة الفردية وينجس هذا بخاصة في نظرياتهم السياسية والأخلاقية والدينية. (...) غير أنه إذا كان السفسطائيون يؤجرون على تعليمهم الناس [ويجئون ثروات هائلة] إلا أن هذا لم يكن يعني أنهم أفقون متلاعبون لأنهم قد أثاروا مشكلات واقعية الفكرية وعرضوها على بساط التحليل والتحليل الفعلي والتفقد (...) وخلاصة القول إن فلسفة السفسطائيين إنما تعد حقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة اليونانية،

ثم يكن «أفلاطون» مقتنعاً بأطروحاتهم ولا قابلاً مسالكهم إلى المعرفة ولا طرائقهم في الإقناع والتأثير. وكثيراً ما تناول آراءهم وطرائقيهم بالنقد والدحض. وفي هذا السياق تنتزك المحاوراة التي أطنق عليها اسم «جورجياس». وسننظر في المحاوراة من جهة النقود والمضاعن التي وجهها «سقراط» إلى الخطباء والسفسطائيين انطلاقاً من شواهد متعددة. تطول أحياناً لغرض إظهار الفكرة مُنزلة في سياقها من المحاوراة، مندرجة ضمن اختلاف وجهات النظر إلى الخطابة والسفسطة والجدل. وقد وضعنا موقف محاور «سقراط» وردوده بين معقنين [...] وهي ردود كثيراً ما كنت معبرة عن الموافقة والتسليم، ميسرة بذلك تطور الفكرة السقراطية في سياق الاستدلال والتثمين.

ينطلق «سقراط» في محاوراة جورجياس من السؤال الهادف إلى تحديد اسم انقرّ الذي يمتهره خصمه ويعلمه الناس.

1. قى لنا يا جورجياس أيّ الفنون تمارس، وماذا ينبغي أن نسميك تبعاً لذلك؟
[تبيان]
 2. وإذا ن يجب أن نسميك خطيباً؟ [قبول وفتحار]
 3. وسنقول إنك قادر على إعداد تلاميذ على غرارك؟ [تسليم وتأكيد]
- ويجيب جورجياس إجابة مفتخر بأنه البين. ثم يكون الاتفاق على طريقة سير الحوار بينهما.
4. وهل توافق يا جورجياس على متابعة الحديث كما بدأناه. أنا تسأل، وتجبب أنا آخر، محتفظاً إلى فرصة أخرى بهذه الخصب المسهبة التي بدأ بها بولس؟ ولكن كم وفيما لوعدتك وأجب بإيجاز عن أسئلتني [توضيح والتزام]

ذلك أنهم قد نقلوا مشكلة البحث من علم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة فكانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصروهم «سقراط». كذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التنوير التي سادت القرن الثامن عشر في فرنسا وبخاصة مع «فولتير» و«روسو» و«ديدرو» وذلك عقب الثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا.

وفي اقتراح «سقراط» طريقة المحاوراة على خصمه ما يوحى برفضه طريقة السفسطائيين، تلك الطريقة القائمة على الإسهاب في مواضع ينفع فيها الإيجاز ويُدعى المحاور إليه. ثم يكون السؤال عن موضوع الفن الذي يفتخر خصمه بانتسابه إليه والاقتدار عليه.

والملاحظ أن «سقراط» قد ضرب بعض الأمثلة لمساعدة خصمه على تحديد موضوع فنّه ولاستدراجه إلى أجوبة تترتب عليها أسئلة جديدة:

5. مادمت تمتلك ناصية البيان كما تقول، ومادمت قادراً على إعداد خطبة، فأخبرني ما عسى أن يكون موضوع هذا البيان. إن فنّ النسيج مثلاً يتعلق بصنع الأقدش أليس هذا صحيحاً؟
6. وتتعلق الموسيقى بتأليف الألحان؟ [تسليم]
7. فأخبرني، إذن على النحو نفسه فيما يتعلق بالبيان. ما موضوع ذلك العلم؟ [الأقوال]

ويجيب جورجياس بأن موضوع فنّه هو الأقوال. غير أن «سقراط» يبرز ما في تعريفه من افتقار للدقة بطريقة تهكمية: مستحضرًا فنونا وأنواعاً من النشاط، يمكن -بناءً على تعريف خصمه- أن تنطبق على فنّه وتشاركه موضوعه. وهو ما يعني أن خصمه يمارس فنّاً لا يدرك موضوعه بدقة:

8. آية أقوال؟ ألك التي تبين للمرضى نظام الطعام الذي يجب أن يتبعوه لاسترداد الصحة؟ [باطال]
9. فليس انبيان إذن علم الأقوال دون تمييز [تسليم]
10. ولكنك تجعل تلاميذك مهرة في الكلام؟ [إثبات وتسليم]
11. ومهرة من غير شك في التفكير في الأشياء التي يتكلمون عنها؟ [إثبات وتسليم]
12. ولكن أليس صحيحاً أن الطبّ الذي كما نتكلم عنه منذ لحظة يجعل الناس مهرة في التفكير وفي الكلام عن أوجاع المرضى؟ [إثبات وتسليم]
13. فهل موضوع الفنّ أيضاً هو القول؟ [إثبات وتسليم]
14. الأقوال المتصلة بالأمراض؟ [إثبات وتسليم]
15. وموضوع الرياضة البدنية هو الأقوال الخاصة بالاستعداد السليم أو الفاسد للأجسام؟ [إثبات وتسليم]
16. والأمر بالمثل يا جورجياس بالنسبة لجميع الفنون الأخرى. فموضوع كل

منها هو الأقوال الخاصة بالشيء الذي يؤلف مجاتها الخاص؟ [اعتقاد
وافترض]

17. فلماذا لا تسمي إذن الفنون الأخرى انتي تنصب مع ذلك على الأقوال أيضاً
فنوناً بيانية ما دمت تقول: إن البيان هو فن الأقوال؟

يقطع جورجياس خطوة أخرى نحو تحديد الموضوع، فيميز الفنون انتي
يتصل فيها القول بعمليات يدوية (لجمع بين القول والعمل) من الفن القائم على
الأقوال دون سواها (يعني البيان). ويصادر على صحة تعريفه فنوناً وضبطه الدقيق
موضوعه فيقول في هذا السياق:

”... وذلك هو السبب فيما ادعيه من أن البيان هو فن الأقوال، وإذ لك أن
تعرفني صحيح“

غير أن سقراطه يدحض هذا التعريف باستدعاء ضروب من الفنون، منها ضرب
يكون فيه الكلام ثانوياً. وضرب ثانٍ ينجز دون كلام، وضرب ثالث يحقق هدفه
بالكلام. وفيها ضروب أخرى. وبتقنية التقسيم أمكن لسقراط أن يقنع خصمه
الذي بدا مسلماً بما وجهه إلى فكره من طعون:

18. أليس صحيحاً أن لدينا بعض الفنون [...] للكلام فيها مكانة ثانوية، بل
وبعضها لا يدع له أي مكان، بحيث إن عملها يتم في صمت كما هو الحال
بالنسبة لفن التصوير والنحت وفنون كثيرة غيرها. أليست هذه الفنون، فيما
أظن، هي التي تزعم أن البيان لا شأن له بها قط؟ [إثبات وتسلیم]

19. وثمة - على العكس - فنون أخرى تحقق هدفها بالكلام وحده. والعمل فيها
معدوم أو طفيف للغاية. وذلك مثل علم الحساب والهندسة وعلم الغاب
النحظ. وهناك فنون أخرى كثيرة أنا يكون للكلام فيها دور يساوي دور
الأفعال المادية وأنا، وذلك هو الأغلب. يسود فيها الكلام، وأينما يكون
أحياناً الوسيلة الوحيدة للفعل الذي به تحقق هذه الفنون عملها. أليست
تضع البيان، فيما يلوح لي، بين هذه الفنون الأخيرة؟ [إثبات وتسلیم]

20. وليست أعتقد مع هذا أنك تريد أن تسمي أياً منها خطاية؛ على الرغم من
أننا إذا أخذنا بكلامك حرفياً، عندما كنت تطلق البيان على الفن الذي
يعمل بالكلام، فمن الممكن أن نعتقد: إذا ما أردنا تنقيحك، أن الحساب
عندك يا جورجياس هو البيان؛ على أنني لا أظن أنك تطلق البيان لا على

الحساب ولا على الهندسة إثبات وتسليم]

21. فأنتم إذن إجابتك على سؤالي. ما دام البيان أحد الفنون التي تجعل للكلام المكانة الأولى، ما دامت هناك فنون أخرى تحذو حذوها، فبين لي الموضوع الذي يتصل به ذلك الفن الذي يحقق ميسته بالكلام. والذي تسميه البيان. ذلك أنه إذا ما سأنتي أحدهم عن أحد هذه الفنون التي أحصيتها، وقال: ما هو علم الحساب العددي يا سقراط؟ فأنتي سأجيبه كما أجبت منذ لحظة إنه أحد الفنون التي تتحقق غايتها بالكلام... فإذا راح يسألني ثانياً: ولكن بالنسبة إلى أي موضوع؟ فأنتي سأجيبه بالنسبة إلى لعدد الزوجي والعدد الفردي، مهما كن مقدراً كل منهما (...). أخبرني الآن على أي الموضوعات تنصب أحاديثه؟

تبدو المماثلة آلية وتقنية ناجعة في الكشف عن تهافت رأي الخصم وافتقار تعريفه إلى الدقة، ومن ثمة حثه على مواصلة التفكير واستدراجه إلى اللحظة التي يكتشف فيها خطأه بنفسه. غير أن جورجياس سعى إلى الخلاص من محاصرة سقراط بتقديم جواب موغل في التعميم. منذلاً فيه فته أسفى المنازل: (إنه يا سقراط أعظم وأفضل الأمور الإنسانية). ومن شأن هذه الأحكام التقويمية المثلثة أن تبعث على الاعتراض لعدم اتضاح المعايير التي في ضوئها تقوم الأعمال فيحكم بأنها الأفضل أو الأعظم. وهو ما نتبينه في رد سقراط الساخر:

22. ولكن هذا الذي تقول إنما هو موضوع المدقشة. وما زال يقتصر تماماً للدقة. ولا شك أنك سمعت في ابولون هذه الأغنية التي تقول معددة خيرات الحياة: إن أول هذه الخبرات جميعها هو الصحة. وإن ثانيها هو الجمال. وثالثها ينحصر حسب قول مؤلفها، في الكثرة المكتسبة بغير استغلال [ينتاب جورجياس حيرة وغموض ويسأل خصمه عم يرمي إليه من وراء ذلك؟]

23. أرمي إلى حملك على ملاحظة أنك ستشير ضدك كل من ينتجون هذه الخيرات التي تمدحها الأغنية. وأعني بهم الطبيب. ومدرب الألعاب، ورجل المال. وسيبدأ الطبيب قتلاً. إن جورجياس يخدعك يا سقراط، إذ ليس فته هو ما يجلب للإنسان أعظم الخيرات: (...) وكيف لا يكون أعظم الخيرات ما دام هو الصحة؟ وأي شيء أضمن عند الإنسان من صحة جيدة؟ وسيأتي مدرب الألعاب ويقول لي: وسأكون أنا أيضاً في غاية الإعجاب والذهشة يا سقراط إذا استطاع جورجياس أن يبرهن لك على أنه ينتج بفته خيراً أعظم من الخير الذي أنتجه بفتي (عنده جعل أجسام الناس

جميلة وقوية. [...] وسيأتي بعد ذلك المدرب فيما أتخيل، رجل المال، وهو يفيض احتقاراً للآخرين، هن تجد خيراً أعظم من الثروة [...] عرفنا أي شيء ذلك الذي تزعم أنه أعظم خيرات الإنسان. وأنت تحترف إنتاجه بعد جورجياس، على طريقة الخطباء، إن صوغ جوابه معتمداً طريقة التشويق والتفخيم، فيقول:

”إنه في الواقع الخير الأسمى؛ ذلك الذي يمنح الحائز عليه الحرية بالنسبة لنفسه، والسيادة على الآخرين في وطنه“

ويدرك «سقراط» أن الصراع بينهما هو صراع بين طريقتين في التفاوض ومساكين مختلفين في تعريف الأشياء: طريقة الجدليين الحريصين على الدقة، وطريقة الخطباء والسفسطائيين الواقعيين تحت فتنة اليمان والموظفين أساليب الإثارة والتأثير:.

24. ولكن ماذا تعني في النهاية بذلك؟

ويجيب جورجياس: (أنتي أعني القدرة على إقناع المرء بواسطة الحديث القضاة في محاكمهم: والشيوخ في مجلسهم؛ وفي الجمعية الشعبية؛ وكذلك في كل اجتماع آخر؛ يجتمع فيه المواطنون، وتستطيع بهذه القدرة أن تسخر كلا من الضبيب ومدرب الألعاب أما بالنسبة لرجل المال الشهير فسيذكر الناس أنه لا يكس المال من أجل نفسه، بل من أجل الغير، من أجلك أنت الذي تعرف كيف تتكلم، وكيف تقنع الجماهير). ولا يخفى ما في هذا الجواب من شعور بالتفوق والغلبة على محاوره الذي لا يعرف كيف يقنع الجماهير. يدرك «سقراط» هذا الأمر ويعزله عن النقاش، محولاً وجهة المحاوراة إلى أفق جديد، مداره على حد الإقناع وعمّا إذا كان قائماً في البيان مختصاً به:

25. يبدو لي الآن يا جورجياس أنك حددت بقدرة الإمكان أي فن هو البيان في رأيك، وإذا كنت قد فهمتك جيداً، فأنت تؤكد أن البيان عامل إقناع، وأن كل جهده يتجه إلى ذلك، وينتهي عنده. أترى هناك شيئاً آخر يمكن أن تنسبه إليه غير هذه القدرة على توبيد الإقناع في نفوس السامعين؟ [جواب خاطئ: أبداً يا سقراط؛ ويلوح أنك حددته تماماً لأن هذه هي صفته الجوهرية].

26. أهو وحده الذي ينتج الإقناع أم ثمة فنون أخرى تنتجه أيضاً؟ إني أوفّح الأمر، فأقول: مهماً نعلم أمراً من أشياء، فإننا نقتنع بما نعلمه إيماناً. أحقّ ذلك أم لا؟ [جواب يعتبر مسألة المراتب ودرجة الإقناع: إننا نقتنع بما نعلمه إلى أعلى درجة يا سقراط]

27. فلنعد إلى الفنون التي كنّا نتكلم عنها منذ هنيهة. ألا يعلمنا علم الحساب ما يتصل بالأعداد وكذلك معتم الحساب؟ [تسليم]

28. فالحساب، إن هو أيضاً عامل إقناع [تسليم]

29. وإذا سألنا بعضهم أي نوع من الإقناع، وفي أي الموضوعات، فإنني سأجيب فيها أعتقد، أنّه عامل إقناع تعميمي متّصل بالعدد الفردي واعدد الزوجي وبمقداريهما. ونستطيع أن نبين كذلك أن كلّ العلوم الأخرى التي عدّها سابقاً أيضاً عوامل إقناع، وأن نقول بصددها ما هو نوع الإقناع وموضوعه، أليس ذلك صحيحاً؟ [تسليم]

30. وإذن ليس البيان وحده عامل إقناع [تسليم: إنك تقول حقاً]

31. وما دام البيان تبعاً لذلك، ليس وحده الذي يحدث هذا الأثر. بل هناك فنون أخرى تحدثه، ألا يكون من حقّ كما فعلنا بصدد المسوّر: أن نسأل مخاضبنا سؤالاً جديداً عن طبيعته، وموضوع هذا الإقناع الذي يعتبر البيان فثاً له؟ ألا تجد هذا السؤال الجديد مشروعاً؟ [تسليم]

32. أجبني إذن....

يجيب جورجيس بأنّ الإقناع الخاص بالبيان هو -كم بين من قبل- إقناع لمحاكم والجمعيات الأخرى. وإن موضوع ذلك الإقناع هو العدل والنظّم. ويعترف سقراط لمحاورة بمعرفته بالجواب وبأنّه إنّما كان يقصد إلى إنطاقه به سبيلاً إلى إلزامه به واحتسابه عليه. وهو ما يدفع بسقراط إلى العودة إلى بعض نقاط ابتدائية في أجوبة محاوره مبرراً هذه العودة بحرسه على ضمان الدقّة والتّجاعة في المحاورة دون استهداف للخصم أو إزاء به. ولكنّ الطريقة التي صيغت بها الملاحظة لا تمنع من الذهاب إلى ضروب من التّأويل:

33. لقد كنتُ أظنّ يا جورجيس أنّ ذلك النوع من الإقناع وتلك الموضوعات هي ما تدور في ذهنك. ولكن انعرض من سؤالي هو أن أسبق كلّ ما قد يخالفك من دهشة، إذا ما عاودت سؤالك عن نقطة تبدو واضحة، ولكنّها مع ذلك تحمّلني على أن أسألك من جديد. وأكرّر أنّي أقصد بما أفعله تيسيراً لتقدّم المناقشة، دون أن أربي فقط إلى المساس بشخصك. إنّه يجب ألا نتعوّد

12 الحججاج الجدليّ خصائصه الفنيّة وتشكلاته الأجناسيّة في التراث اليونانيّ والعربيّ

حضارة العرب وإدأ على ثقفتهم؟

في جملة هذه الأسئلة ما يبرّر اختيارنا هذا المبحث الذي نقصد به إلى غايات معرفيّة ومنهجية ووظيفية متكاملة، متمثلة في تعميق النّظر في مجال بحث لم يحظ بما هو جدير به من العناية والاهتمام، لا سيّما أنّ دراسات وبحوثاً عديدة في الحججاج قد انعقدت على الحججاج الخطابيّ والحجاج السّوسطائيّ انعقاداً يكاد يوقع في الظّمن أنّ الحججاج لا يكون إلّا خطابين أو سوسطائيين؛ وأنّ مسالك الإقناع لا تُجدي نفعاً ما لم يعول فيها المحجاج على صورته الفاضلة وما لم يقصد إلى استئثاره العواطف والأهواء.

ينظر هذا البحث في الحججاج الجدليّ في نماذج من التراث اليونانيّ والتّراث العربيّ، ويعني بمُستخلصه النظريّ مثلما يُعنى بطرائق إجرائه وصور جريانه في جملة من النّغنون القوليّة، ويبحث في خصائصه الفنيّة وتشكلاته الأجناسيّة وفي وظائفه وقوّته الإقناعيّة. وعلى هذا الأساس، نقسّم البحث تقسيماً ثنائيّاً يراعي التشكلات الأجناسيّة للحجاج الجدليّ ويأخذ بعين الاعتبار ما بين الثقافتين اليونانيّة والعربيّة من وجوه التّمايز والاختلاف. لذلك نعقد أوّل الأبواب لدراسة الحججاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ؛ فنخصّص فصلاً أوّل للبحث في المحاوره الأفلاطونيّة، وفصلاً ثانياً لاستخلاص صورة المناقشة الجدليّة كما صاغها (أرسطو) في كتاب الطّويبة المعروف بكتاب المواضع أو الجدل. وفي هذا السّياق، نشير إلى أنّه لم يكن لنا بدّ من قراءة الجدل الأرسطيّ في ثلاث مدوّنات: أوّلها المترجمة إلى اللّغة الفرنسيّة، وثانيتهما المترجمة إلى اللّغة العربيّة، وثالثتهما تلك التي شرحها الفارابي وابن سينا وابن رشد. فإذا انّصرّ نصوص تتشابه أحياناً وتختلف حيناً. ولئن كانت قراءات (أرسطو) معدودة ضمن الشّروح فإنّ النّاضر فيها يتنفر بمواضع عديدة تكشف عن تجاوز الفلاسفة العرب مرحلة الشّرح إلى الإضافة والتّحوير. وكثيراً ما أشكل الأمر للتّداخل الحاصل بين النّصين: نصّ المتن الأرسطيّ، ونصّ شروح الفلاسفة العرب. لذلك، حرصنا في استخلاص مقومات الحججاج الجدليّ الأرسطيّ من شروح الفلاسفة العرب على البقاء في حدود ما يعين على فهم كتاب الطّويبة مرجّنين النّظر في إضافات الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى بابٍ لاحقٍ موضوع للغرض. وهو اختيار منهجيّ حاولنا به تلافي ما يعرض في البحث من تكرار.

ونعقد الباب الثّاني للنّظر في منزلة الجدل في التّراث العربيّ، ونقسّم الباب

مقدّمة

إلى فسلين، أولهما تنظيريّ يُعنى بالمنجز الجدليّ العربيّ وقضاياها الاصطناعيّة والفنيّة والفكريّة، وثانيهما إجرائيّ يبحث في أدبيّة الحجاج الجدليّ ومسالك الإقناع فيه من خلال نماذج متميزة من الفنون القويّة المشتقة من المناظرة، وهي المفاضلة والمناظرة والمحاكمة.

وختاماً لا يغوتني أن أشكر الأستاذ هشام الرّيفي . وهبنا من وقته الثمين لقراءة انجوانب النّظرية من هذا الكتاب، وناقش بعض مسائله نقاشاً مثمراً. وتوجّه بالشكر إلى الأساتذة الأصدقاء يونس البرشاني والمنجي شعبان وعبد المجيد بن البحري الذين مارسوا معي الجدال ائبئاً وأنا أنظر في الجدال.

الباب الأوّل

الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ

لمفردة جدل (Dialectique) في الموسوعة الشاملة¹ مدلولات عديدة متغيرة. فالمفردة في الأصل مشتقة من الإغريقية (Dialekein) المتكونة من (Legcin) أي الكلام (Parler) ومن السابقة (cia) التي تستدعي وجود طرفين، وسيطين، نشأ بينهما بالكلام علاقة. فتمنحها معنى التبادل والحوار، ولكنه حوار لا يجري على وجه الإفادة والتعليم والتأثر والتسليم بل على وجه المناقشة والخصومة والدحض والاعتراض. فالجدل بهذا المعنى هو فن الخصومة (L'art de la dispute) كما تصوّره الإغريق تنظيراً وممارسة. وتشير الموسوعة الكونية إلى أن للجدل استعمالات عديدة، فقد يستعمل في معنى اللوغوس (Logos) الخطاب أو العقل (Le discours ou la raison) وفي معنى المبدأ الجوهرى الذي يحدّد الواقع والفكر (Un principe essentiel de détermination du réel et de la pensée) وفي معنى المقولة الفلسفية (Une catégorie technique de la philosophie).

وقد انتهى صاحب مقال (Dialectique) في الموسوعة الشاملة -بعد استقراء تاريخي ندالة المصطلح في أعمال «أفلاطون»، «أرسطو»، «ديكارت» و«كانط»، و«هيجل» و«ماركس»... إلى أن نشأة المصطلح وتبلوره منهجاً في البحث واندراجه ضمن نسق في التفكير قد كان مع «أفلاطون»، وأن تعدّد مفاهيم الجدل عبر العصور واختلاف صورته واندراجه مع كل مفكر في منطق خاص لا تنفي وجود معنى مركزي ثابت في تغييره وهو معنى المواجهة والصراع والاختصاص.

واكتسب الجدل، في بحوث الدارسين، مفاهيم متنوّعة كشفت عن خصوصية هذا المصطلح وتعدّد زوايا النظر فيه وإمكانية تناوله من جهات عديدة².

1 Encyclopædia Universalis, corpus 6, France, 1988, p. 78 (Dialectique)

2 نستحضر هنا جملة من البحوث والدراسات من قبيل ما أنجزه فيكتور فولدسميث (VICTOR GOLDSCHMIDT) في كتابه:

Le paradigme dans la dialectique platonicienne, Librairie philosophique, J. Vrin, 2003.

في سياق البحث في منبع الجدل «أفلاطوني» ومساراته، وكذلك في كتابه:

Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique, Presses Universitaires de France, 8ème édition, 1993 (première édition 1947).

ومتى نظرنا في الجدل من جهة صلته بالعلم والاعتقاد استبان لنا أن الجدل يظهر في صورتين: صورة المعرفة الحقيقية (La connaissance vraie) والضرورية الموضفة لتعريف سائر العلوم، وذلك في مقابل صورة له ثانية تجعله ضرباً من المعرفة الحسية (La connaissance sensible) أو الرأي (Opinion) مندرجاً في مجال الظاهر (Apparent) والممكن أو المحتمل (Probable) موظف لتعقل المعرفة أو تأسيس وضع عقلاني. وتختلف هذه المفاهيم والمقاربات منذ أفلاطوني وآخر أرسطي، ذلك أن من تعريفات أفلاطون، للجدلي (Le dialecticien) أنه الناظر في الأمور الكلية ومدرك الكلّيات¹ (Celui qui aperçoit la totalité) أما الجدلي في «طوبيقا» (Topiques) لأرسطو فمن تعريفاته أنه القادر على الكلام في الشيء وضده، وصوغ القضية ونقيضها، إثباتاً ونفيّاً، ودعمًا ودحضًا (Capable de formuler des propositions et des objections). وعلى هذا الأساس، نتخير المحاوراة الأفلاطونية والمناقشة الجدلية الأرسطية أنموذجين نسعي من خلالهما إلى رصد خصائص الحجاج الجدلي وقوته الإقناعية متشكلاً في جنسين يبدوان متميزين؟ فم هي خصائصهما الفنية؟ وفيه تكمن قوتهما الإقناعية؟

في معرض الرد على ما وجّه إليه من نفود، وتبرير اختياره مقارنة المحاورات الأفلاطونية من جهة البحث في بنية الجدل وطريقته، (ينظر: مقدمة الطبعة الثانية، ص XVII) ينظر أيضاً:

«جورج فرابييه» (GEORGES FRAPPIER) في
La voie de la sagesse selon Aristote, édition Le Griffon d'argile, 1990, pp. 14, 17, 22.

وفيه تأكيد على أن غاية الجدل اعتماد الطريقة لا تحليل القياس وأن الطريقة الجدلية تختير في الإنسان قوة الحجة وسرعة الإجابة ونصيب من الفطنة وقدرته على اجتناب التناقض والتكرار. ويهتف «لوبيونند» (J. M. LE BLOND) الجدل في معرض تحليل منطق أرسطو ومنهجه من جهة

السؤال القدر على استدراج المحاور إلى ما يراد له من آراء واقتناعات
Logique et méthode chez Aristote, étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne, Librairie ph., J. Vrin, 1996.

في الفصل الخاص بالجدل (La dialectique, pp. 1-56) وكذلك «لايلينا موز»:
LEI TAO MOU-ZE, Platon, édition Hachette, Paris, 2001.

في تحليل المحاورات السقراطية واعتبار الجدل تجسيدا حياً للفكر وبحثاً مشتركاً عن الحقيقة.

1 ينظر: La République, VII, 537c.

الفصل الأول

أنموذج المحاوراة الأفلاطونية

تخبر أفلاطون: الحوار أسلوباً لعرض الأفكار ومناقشتها، والمحاوراة شكلاً ضمنه تصورات، وآراءه مقتدياً في ذلك بهقراطه: أستاذة المسأل: المستثمر ما في الأسئلة من قدرة على إيقاظ الفكر وتحريك الذهن، وما في الأجوبة من طاقة الإقناع والتفكير. لذلك كانت مجمل تأليفه مقدودة في قالب محاورات اختلف في عددها وترتيبها وزمن نشأتها. وفي هذا السياق يشير «أميل شامبري» (EMILE CHAMBRY) في تقديم كتاب «لجمهورية» إلى أن لأفلاطون: خمساً وثلاثين محاوراة وله مجموعة رسائل وتعريفات وست محاورات وجيزة (Axiochos, De la justice, De la vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias) وقد قام القدامى بترتيب هذه المحاورات اصطلاحياً بدلاً من نشرها مرتبة ترتيباً زمنياً.

محاوراة بارمنيدس (Parménide)، محاوراة بوليتيکوس (Politique)، محاوراة السفسطائي: (Sophiste)، محاوراة جورجياس (Gorgias)، محاوراة كراميدس (Charmide)، محاوراة ليسيس (Lysis)، محاوراة لأكسيس (Lachès)، محاوراة إيون (Ion)، محاوراة بروتاغوراس (Protagoras)، محاوراة يوثيديموس (Euthydème)، محاوراة مينون (Ménon)، محاوراة يوثيغرو (Euthyphron)، محاوراة أبولوجي (Apologie)، محاوراة كريتون (Criton)، محاوراة فيدون (Phédon)، محاوراة كراثيلوس (Cramyle)، محاوراة سيمبوزيوم، محاوراة هيبباس الكبرى (Hippias majeur)، محاوراة هيبباس الصغرى (Hippias mineur)، محاوراة القيادس الأول (Alcibiade Majeur)، محاوراة مينيكسينوس (Ménexène).

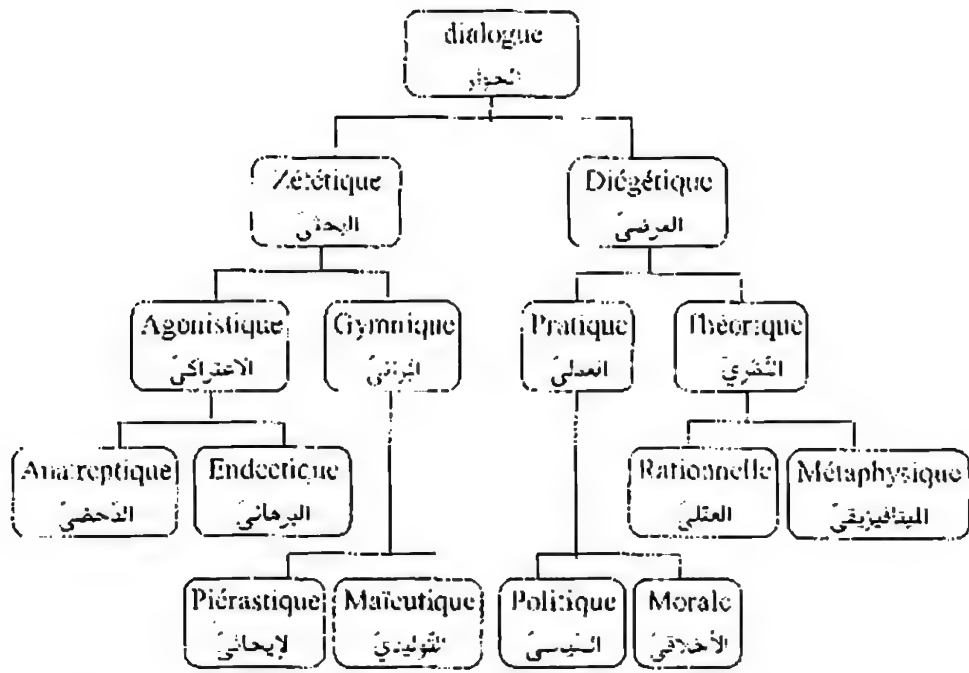
محاورة كريشياس (Critias) : محاورة فيدورس (Phèdre)، محاورة ثياتيوس (Théétète)، محاورة فيليبوس (Philèbe)، محاورة طيماوس (Timée)، محاورة اللواميس (Lois) (وفيه اثنا عشر كتاباً) ومحاورة الجمهورية (République) وهي محاورة مقسمة إلى عشرة كتب يُستبعد أن يكون تقسيمها العشري، بالشكل الذي استقرت عليه، من صنع أفلاطون¹.

ويرى «شامبري» أن «أفلاصون» لم يستعمل طريقة أخرى غير الجدال الديمقراطي فقد التزمه في سائر ما صنف من تأليف منحها الجدال قدراً مهماً من القوة والدقة والصفاء (Force et netteté)². ويرى، في السياق نفسه، أن للمحاورات الأفلاطونية صوراً متنوعة وأشكلاً متميزة وبضامين مختلفة. وهي بتعدد أطروحاتها وتضاعف أطرافها وتقابل وجهات نظرهم وتفاوت مشاربهم وفنونهم تستدعي قارئاً مخصوصاً يكون ثاقب الفكر حادّ الذهن كثير التيقظ والانتباه، باغ العناية والاهتمام. صبوراً على إرهاق الفكر قادراً، في مواضع كثيرة، على مضاعفة الجهد. وفي مجمل هذه انطالاب والشروط ما يشعر القارئ العادي بعدم الارتياح، بل قد ترغبه عنها فلا يستسيغها، وتعرس عليه فلا يقبل عليها.

لم يكن بوسع «شامبري» -وهو يقدم الكتاب لقارئه- أن يذهب أكثر من هذا الشوط؛ فقد أوجز ولم يسهب؛ وأجمل ولم يفصل؛ واكتفى بذكر مجمل الخصائص والمقومات؛ فأتاح باب البحث في ما رآه جديراً بأن يكون موضوع بحث، لا سيما وهو يعرض صنافة لأنواع الحوار الأفلاطوني، استعارها من «ديوجان لايرس» (DIOGÈNE LAËRTCE).

1 وهو ما أشار إليه نيتشه (FRIEDRICH NIETZSCHE) في مقدمته لدراسة المحاورات لأفلاطونية: «La répartition en dix livres n'est pas de Platon. A la fin des livres II, III, V, VI, VIII découpage des paragraphes entièrement arbitraire: seulement dû à un souci d'équilibre quantitatif, comme ce fut le cas pour Homère, Aristophane de Byzance est peut-être l'auteur de cette partition.» FRIEDRICH NIETZSCHE, *Introduction à la étude des dialogues de Platon*, éditions de l'éclat, nouvelle édition, 2005, p. 57.

2 PLATON, *Socrate, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris. 1969.



وفي تعدّد أنواع الحوار ما يبعث على التساؤل عمّا إذا كانت هذه الأنواع تتعشّش في المحاوراة الواحدة وعمّا إذا كان نوع الحوار يحدّد في ضوء السؤال الفلسفيّ المثّر أم باعتماد أساليب التّحاور أم باعتبار مقامات، المحاوراة أم غير ذلك من الممكنات؟ وأيّها المميّز للجدل الغالب عليه؟

هذا من جهة الحوار والمحاورة، أمّا البحث من جهة الجدل فأشكّل وأعقد لا لاختلاف انبأحين في رصد أصول الجدل الأفلاطونيّ وضبط المدارس انولّدة إياه والمفكرين القدّحين له، ولا هو راجع إلى اتّساع المفهوم وجريانه دالّا على فنّ النّقاش - المعنى القائم في أصل وضعه في اللغة الإغريقيّة - (Art de discuter) وطرائق الرّفص والإبطال، بل لمنزلة الجدل وخطير ما يوكل إليه من مهامّ وعظيم ما ينهض به من وظائف، وهو، إلى ذلك، طريقة العلوم (Méthode de la science) هدفه معالجة الصّعاب وذلك باختراق حجب الماهيّات والتّفاد إلى

جواهرها وتعرف المبادئ الأولى¹.

وعلى هذا الأسس يميز «بول جانيت» (PAUL JANET) بين ضربين من الجدول: الجدول بوصفه طريقة لتناول القضايا الماورائية (La dialectique méthode métaphysique) والجدول بوصفه طريقة نقاش (La dialectique méthode de discussion)².

وطريقة الجدول ليست تلك الطريقة المنطقية التي تسير بلا نهاية، منتقلة من التجريد إلى التجريد، ولا هي تلك الطريقة الروحانية الصوفية المتعالية على ظروف المعرفة الإنسانية. وإنما الجدول طريقة عقلية، بل طريقة العقل كأسعى ما يكون³، سواء كان الشكل الأرقى للعقل ذلك العقل الحدسي (La raison intuitive) الذي يدرك موضوعه إدراكاً آنياً، أو العقل النظري⁴ (La raison discursive) الذي ينطوي على نفسه، يفكر في مبادئه ومفاهيمه ويحللها ويقارن بينها ويفعل، ليس بصورة اعتباطية بل وفقاً لقواعد وضوابط.

ما هي صور الجدول وما هي مفاهيمه الجارية في المحاورات الأفلاطونية؟ ما هي خصائصه الفنية ومقوماته الأجناسية؟ وأبعاده الدلالية؟ ما الوظائف التي نهض بها؟ وفيما تكمن قوته الإقناعية؟

في ثنايا المحاورات الأفلاطونية، كلام على الجدول من حيث مفهومه

1 PAUL JANET, *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris Joubert, librairie éditeur, 1848.

2 *ibid.*, p 106.

3 *ibid.*, p. 170.

« La méthode dialectique n'est pas une méthode logique, où on ne marche pas d'abstractions en abstractions, dans une série sans fin. Elle n'est pas d'avantage une méthode mystique et ne cherche pas à s'élever au-dessus des conditions de la connaissance humaine. La dialectique est une méthode rationnelle, d'ons plus, que la méthode rationnelle par excellence »

4 "النظري هو المنسوب إلى الفكر، ويسمى بالفكري، والانتقالي، والكلاسي، أو الثنائي، ويطلق على حركة الفكر في العقولات من المبادئ إلى الجانب، أو من المطالب إلى المبادئ بسلسلة من الخطوات الجزئية المتوسطة المؤدية إلى الهدف المقصود. وهو سفة للاستدلال، ويقابل الحدسي (Intuitif) لأن الحدس انتقل من المبادئ إلى المطالب دفعة لا تدريجية". جميل صنيها، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ج 2، ص 475 (مادة: النظري).

وأنواعه وخصائصه الفنية والغاية التي يهدف إليها. وننظر في تلك المحاورات
يمكنه أن يستصفي ثلاثة ضروب متبايزة.

1. أنواع الحوار

1.1. الحوار العنيف والجدل المرفوض

في محاورة جورجياس لأفلاطون، يقول سقراط، مخاطباً «جورجياس»:
أظن يا جورجياس أنك حضرت مثني مناقشات عديدة ولا بد أنك لاحظت فيها
كم من اللادر أن يبدأ الخصم بتحديد مضبوط لموضوع محاورتهما، ثم ينصرفان
بعد أن يكون كل منهما قد تعلم من الآخر واستفاد. وبدلاً من ذلك إذا كنا
مختلفين ويجب أحدهم أن لاخر مخطئ أو ليس واضح الأقوال، فإنهما
يسخطان ويتهم كل منهما خصمه بسوء القصد، وتصبح مناقشتهم خصاماً أكثر
منها فحماً للموضوع. بل إن بعضهم قد ينتهي بالافتراء على نحو قبيح، بعد
تبادل شتائم إلى درجة أن الحاضرين يسخطون على أنفسهم لأنهم زجروا بها في
مثل ذلك الاجتماع.

وفي محاورة السفسطائي¹ يجري حوار بين الغريب و، ثيائيتوس، نتبين من
خلاله بعض الفروق القائمة بين أشكال المحاورات والمناقشات والأسماء التي هي
جديرة بأن تطلق عليها:

- الغريب: وعندما تكون الحرب بالكلية، يمكن تسميتها جدالاً؟
- ثيائيتوس: نعم
- الغريب: ويمكننا أن نميز نوعين من الجدال أيضاً؟
- ثيائيتوس: وما هما؟
- الغريب: عندما تجاوب الخطيب الطويلة بحضب طويلة، وتوجد مناقشة
بشأن العدل والظالم. يكون ذلك جدلاً برهانياً.
- ثيائيتوس: نعم

1 أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية، نقلها إلى العربية شوقي داود تراز، الألفية للنشر
والترجمة، بيروت، 1994، ص 218.

- الغريب: وهناك نوع خاص من الجدل يقسم إلى أسئلة وأجوبة، ويدعى هذا حواراً عنيفاً بشكل عام.
- ثيائيتوس: نعم إن ذلك هو اسمه
- الغريب: والحوار العنيف، ذلك الذي يكون مناقشة حول الاتفاقات فقط، ويستمر دون هدف، وبدون قواعد فنية، فإنه يكون مميّزاً بالقوة العقلية، ليكن نوعاً متبابناً، غير أنه لم يحز أي اسم مميز حتى الآن، ولا يستحق أن نطلق عليه اسماً.
- ثيائيتوس: لا، فالأنواع انبائية له صغيرة جداً وغير متجانسة.

ونتبين، استناداً إلى هذين الشاهدين، أن من أهم مميزات هذا الشكل وقوع الخلاف في مستوى المقدمات، وكثرة النقاش حول الاتفاقات، وسيطرة الانفعال، وكثرة ردود الأفعال من قبيل السخط والاشهام بسوء النية وفساد الطوية، وتواتر مفردات وعبارات تنتمي إلى معجم مذموم الخلق والقيم. وهو شكل ينشر بلا ضوابط وقواعد فنية ويسير بلا هدف مرسوم أو غاية معلومة، وكثيراً ما ينتهي بافتراق المتحاورين على أسوأ حال، وقد انحرف عما أريد له من مآل، فأصبح حرباً بالكلمات وشتائم متبادلة وطعنات على الشرف والكبرياء، ومخاصمة تُنتهك فيها الأعراض انتهاكاً يورث لدى الحاضرين انتابعيين للمناقشة ندماً على المشاركة والحضور. وهذا الشكل نسبة تواتره في المخاطبات غالبية وحظه من الشيوع والانتشار كثيف. كأنه في الإنسان من السجيا: يرسم صورة عن المحاور عندما يريد الغلبة ويحتكم في مناقشاته إلى العواطف والأهواء.

2.1. المحاوراة الجدلية أو انجدل البرهاني

- الغريب: غير أن ذلك الذي يتقدم ليجادل بشأن العدل والظلم في طبيعتهما الخاصة بقواعد فنية، وبشأن الأشياء بشكل عام، قد اعتدنا أن نسميه محورة (جدلية)؟
- ثيائيتوس: بالتأكيد

وهو الشكل الأرقى والآثر لديه. ومن خصائصه سير الكلام فيه بانتظام مع صول نفس يستوفي فيه المتحاوران المسائل المثارة تحيلاً واستدلالاً ودعمًا ودحضًا وسؤالاً وجواباً، وفيه تجارب الخطب النضوية بخطب طوبلية. وينعقد موضوعه الأساسي على العدل والظلم بوصفه أرقى المباحث لديه. وفي هذا الشكل يخدم

المتحاوران موضوع محاورتهما بكل دقة وينتزمان بجسلة من الضوابط العلمية والأخلاقية من قبيل التكلم بدقة ووضوح، والاعتماد على العقل في عرض الحجة والاعتراض عليها، واحترام شخص المحاور بوصفه شريكاً في المعرفة ينير غيره ويستنير به: يعلمه ويفيد منه في الآن نفسه. وفيه توكّل إلى الأطراف المتحاوره مهمة الإضافة والتأسيس، فهما يستكشفان الوجود الحقيقي بنور العقل ويتبادلان التثوير. لذلك اعتبر أفلاطون هذا الشكل رديفاً للخير وجعله "الحجر العليّ لكل العلوم". يبدأ متعدداً وينتهي واحداً أحداً بعد مسار مضمّن من طرح الفرضيات والغتها سبيلاً إلى السبب الأول الذي هو إدراك الحق واستكشاف الوجود الأمثل. وعلى هذا الأساس، ينهض الجدل بجليل الوظائف والمهام وتدعو منزلته فوق سائر العلوم لأنّه غيتها، وبواسطة يتمكن الإنسان من الاستكشاف الحقيقي للوجود بنور العقل، ثم يصل بعدها إلى انخير المحض فنهاية العالم العقلي. وبهذا الضرب من الجدل، وهو بين العلوم بمنزلة التاج أو الحجر الأعلى¹ ولذلك

"فإن علم الهندسة والحساب وكل عناصر التثقيف الأخرى التي هي إعداد لعلم الجدل، يجب أن تقدّم إلى العقل في سن الطفولة، ليس على كل حال، تحت أية فكرة لفرض قانونها التعليمي"².

يقول سقراط: "لكونك كوناً":

"إن علم الجدل، وحده، يذهب مباشرة إلى السبب الأول وهو العلم الوحيد الذي يلغي الفرضيات كي يجعل أساسه متيناً. إن العين الروحية التي دُفنت حقيقة في أرض موحلة غريبة ترتفع إلى أعلى بمساعدته اللطيفة. وفي هذا العمل تستخدم العلوم التي كُنّا باحثين فيها كمساعدتين ووصفاء. لقد استعملنا غالباً الاسم المألوف للعلوم، غير أنّها يجب أن تمتثل اسم آخر أكثر وضوحاً من الرأي وقل وضوحاً من العلم، وهذا ما سميناه فهماً في تخطيطنا المتقدّم"³.

سقراط: إنك ستسنّ قانوناً إذن، كي يجوزوا تعليماً كهذا الذي يمكنهم أن يصلوا بواسطة إلى المهارة الأعظم في طرح الأسئلة والإجابة عليها؟

¹ أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية، الكتاب السابع.

² المرجع نفسه، ص 349.

³ المرجع نفسه، ص 348.

كلوكون: نعم سنسئه أنت وأنا معاً
سقراط: علم الجدل، إذن كما ستوافق، هو الحجر الأعلى للعلوم.

وفي جملة التشبيهات التي اعتمدها «أفلاطون» ما يكشف عن نفاسة معدن هذا الشكل وندرته. فهو بمنزلة "العين الروحية دفنت في أرض وحلة" وهو حق مزروع في حقول الباطل، ونفس نزلت من المحل الأرفع لتحل في بدن قدره وسواء صافية نلبدها الغيوم. وعلى هذا الأساس يرى «أفلاطون» الجدل غاية العلوم وأرقاها بمنزلة سن النضج والحكمة مقارنة بسن الطفولة وفيها تنتزك سائر العلوم. وهذا الشرب من الجدل رديف للفلسفة بما هي عيش مع الآلهة، مهيئة للخطابة بما هي انخراط في المجتمع وتخاطب مع الناس.

3.1. الجدل السفسطائي

يقول الغريب في محاضرة السفسطائي لـ «أفلاطون»: محاور «ثيائيتوس»¹:

- الغريب: وعندما تكون الحرب بالكلمات، يمكن تسميتها جدلاً؟
ثيائيتوس: نعم

[...]

الغريب [...] لكن من هو الآخر الذي يجني المال من المحادثة الخاصة؟
- ثيائيتوس: إنه السفسطائي العجيب، الذي تتعقب وأنذي يظهر ثانية للمرة الرابعة.

- الغريب: نعم وبأصل جيد، لأنه هو جاني المال، جنس من الجدالي، مخاصم، محب للجدل، مولع بالشجار، مقاتل، عائلته كسب، إنه كل ذلك طبقاً لهذا الدور الأخير من المحاضرة.

يظهر المجادل، استناداً إلى هذا الشاهد من محاضرة بروتاغوراس، في صورة (المحارب بالكلمات) و(المخاصم المولع بالشجار) وفي صورة من يثني على بضاعته بلا تمييز ما هو دفع ما هو ضار. وهو أشبه بالباعثة المتجولين يبيعون غذاء قد

يُضَرَّ الجِسم¹ ومَنى نَظْمنا هذه المدلولات المتفرقة استبانة معالم الجدول السفسطائي على النحو التالي: هو ضرب من الجدول هم صاحبه تنفيق بضاعته لكسب المال وتحقيق الغلبة. فهو قائم على نشدان الظفر والانتصار دون التزام بضوابط الحوار. وهو غير مؤتمن على الحقيقة لأنه لم يقصد إليها ولم ينبج سبيلها. في هذا الضرب من الجدول يعظم الشجار ويقوى السجال ويكون الاقتتال وتنهج طرائق المغالطة والتبويه. والرأي نفسه يردده «أفلاطون» في آداب الفلاسفة:

”إذا طلب المتناظران الحق لم يقتتلا، لأن نظريتهما واحد. وإذا طلبا الغلبة اقتتلا، لأن فيهما غلبتين. وكل واحد من الخصمين يطلب أن يجذب صاحبه والتباسك يثنيه عنه“²

تنوع بين الشكليين الأول والثالث (الحوار العنيف والجدول السفسطائي) بعض أوجه الشبه وأواصر القربى من حيث العنف والاقتتال وطلب الغلبة وتواتر أساليب لطم والقدح. غير أن الشكل الثالث مخصوص بالكسب. وهو في نظر «أفلاطون» مما يبالغ في تحقير هذا الجدي لإيثاره المال والمادة على الحقيقة والمثل.

يخلص الناظر في أشكال الجدول الأفلاطوني الثلاثة إلى أن «أفلاطون» استعمل الجدول في معنى فن الحوار والمناقشة عن طريق الأسئلة والأجوبة. وهو، في نظره، حوار تُعرض فيه وجهات النظر مصحوبة بالأدلة ثم يكون استبصار الحقيقة في ضوء ما يوجه من انتقادات وما يُستوضح من إخلال أو تقصير، غاية ضرفيه (أو أطرافه) معرفة الحقيقة والتوصل إليها بعيدا عن الأغراض الحيثية، وفي تجرد من شوائب النفس والمجتمع. ولهذا اعتبر «أفلاطون» الجدول المنهج الفلسفي العلى وحجر الزاوية الذي تقوم عليه العلوم، وعرف المجادل بكونه رجلا يحسن انمؤان والجواب. وفي ثنايا المحاورات انكشف مفهوم ثان للجدول واستبانة وظيفة له مميزة، إذ عرف بكونه فن تقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع وتصنيف التصورات والمفاهيم قصد فحصها ومناقشتها وعلى الصعود في التصورات قصد

1 أفلاطون، المحاورات الكاملة، ص 1063.

2 أفلاطون، آداب الفلاسفة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط 1، 1985.

الوصول إلى التَّسَوُّرات الأعم وإلى المبدئ الأول وجعته على مرحلتين: جدل صاعد يرتقي من الإحساس إلى الظن ومنه إلى الاستدلال ومن ثمّة إلى العقل الخالص، وجدل نازل يهبط من لمبادئ العليا إلى الأقسام والأجزاء والأنواع.

ولا يتحدّد الجدل في المحاورات الأفلاطونية بالتعريف وضبط الخصائص والمنقوبات فحسب، وإنما تبرز معالنه ومميزاته في ضوء تلك المقارنات التي عقدها بين أجناس الأقاويل الهادفة إلى الإقناع، إذ بضدها تتميز الأشياء. وفي هذا الإطار تتنزّل محاورة «جورجياس» التي لها عنوان فرعيّ (في الخطابة) (De la rhétorique) وفيها مرز «أفلاطون»، على لسان الحوار الجاري بين «سقراط» و«جورجياس»، طريقة الجدل من طريقة الخطابة.

2. محاورة جورجياس

في أيّ إطار تنزّل المحاورّة؟

لجورجياس في محاورات «أفلاطون» - ولا سيّما في محاورة فايدروس - وفي شهادات المؤرّخين صورة الخطيب الذي بهر الأثينيين ببلاغته ومقدرته الفائقة على الإقناع والتأثير. وهو فيما يُنقل عنه كان ماهراً في تحويل صور الأشياء، قادراً على تعظيم الصغير حتّى يعظم وتصغير العُصِيد حتّى يصغر، وإخراج المحمود مخرج المذموم، والمذموم مخرج المحمود. وقد استطاع هذا الخطيب الصقليّ القادم إلى أثينا أن يجمع بفنّه ثروة هائلة غنمها من صناعة التعليم، تعنيم أبناء الأثرياء مهارة الغلبة والانتصار في المعارك الكلاميّة. يُنسب إليه كتاب (في اللاوجود) وفيه عرض فنّه وأبرز قدرة فائقة على الجدل.

ولا يمكن فهم المحاورّة حقّ الفهم بما لم نعد النّظر في صورة السفسطائيّ والخطيب. تلك الصّورة التي أكسبها تداول المصطلح وشيوعه في الاستعمالات مدنولات فيها نصيب كبير من الإزراء والتحقير. ولم يكن الأمر في البدء على تلك الصّورة المذمومة أو الوجه الباعث على الإنكار. ذلك أن فنّ الخطابة قد تصدر سائر الفنون واستلّك قوّة التأثير بفضل عوامل عديدة هيّأته لنيل هذه المنزلة. من هذه العوامل ما هو سياسيّ متمثّل في بروز الحكم الديمقراطيّ بأثينا وما ترتّب عليه من تنافس استدعى تعلم حسن تدبير الكلام ومعرفة طرائق الإقناع والتأثير، ومنها

ما هو اجتماعي مرتبط بإشعاع أنوار العلم والفلسفة والشعر والفن¹. ولم يكن السفسطائيون أفاقيين منلاعبين كما يزعم خصومهم، وإنما كانوا أرباب الكلام، من ذوي التخصص في علوم اللغة والخطابة والجدل. عبلا نجفهم بفضل فئسفتهم القائمة على اعتبار مركزية الفرد، المعدودة ثمرة للحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيراً قوياً عنها، فلا عجب أن يؤثروا في جماهير الناس وأن يكتسبوا أغلبية الأصوات في المجالس الشعبية².

1 نجد، في الكتاب الجماعي المهدى إلى روح الفقيه الأستاذ عبد الله سولة وعنوانه: الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن 2010 مجموعة مقالات تناول أصحاب السفسطة والحجاج السفسطائي بالدرس والتحليل. منها:

- حافظ إسماعيل علوي، تقديم الكتاب، ج 1، ص 5 وما بعدها.
- أحمد يوسف، البلاغة السفسطائية وفاتحة الحجاج: تهافت المعنى وهباء الحقيقة، ج 2، ص 1 وما بعدها.
- محمد أسيد، السفسطائية وسلطان القول: نحو أصول نسائيات سوء النية، ج 2، ص 30 وما بعدها.
- رشيد الراشي، السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجه التداولي الجدلي نموذجاً، ج 2، ص 197-253.

وقد نُشر الكتاب في طبعة ثانية عن دار بن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، 2012 مع بعض التعديلات في العنوان: الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة.

2 أميرة حلي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، در قباء للطباعة والنشر القاهرة، طبعة جديدة 1998 ص 118 ترجع الباحثة هذا التغيير إلى انتقال المجتمع الأثيني من مجتمع زراعي لا يعتمد الفرد فيه قيمته ولا قوته إلا من قوة القبيلة التي ينتمي إليها أو العنصر الذي ينحدر منه إلى مجتمع تجاري يقوم على جهد الفردي والمهارة الخاصة. أما من الناحية السياسية فقد كان من شأن النظام الديمقراطي أن يفسح لأفراد حرية التعبير عن آرائهم ويصبح رأي الفرد قيمته حين يؤخذ بأغلبية الأصوات في الشؤون العامة والأمور السياسية. كذلك جاءت فلسفة السفسطائيين تعبيراً قوياً عن النزعة الفردية ويتجلى هذا بخاصة في نظرياتهم السياسية والأخلاقية والتربوية. (...) غير أنه إذا كان السفسطائيون يؤجرون على تعليم الناس ويؤجسون ثروات هائلة إلا أن هذا لم يكن يعني أنهم ألقون متلاعبين لأنهم قد أثاروا مشكلات وقعهم الفكرية وعرضوها على بساط البحث والتحليل المنطقي والمقنع. (...) وخلاصة القول إن فلسفة السفسطائيين إنما تعد حقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة اليونانية.

لم يكن «أفلاطون» مقتنعاً بأطروحاتهم ولا قابلاً مسالكتهم إلى المعرفة ولا طريقتهم في الإقناع والتأثير. وكثيراً ما تناول آراءهم وطرائقهم بالنقد والدحض. وفي هذا السياق تنتزل المحاوراة التي أطلق عليها اسم «جورجياس». وسننظر في انمحاوراة من جهة التقود والمطاعن التي وجهها «سقراط» إلى انخطباء والسفسطائيين انطلاقاً من شواهد متعددة؛ تطول أحياناً لغرض إظهار الفكرة منزلة في سياقها من المحاوراة، مندرجة ضمن اختلاف وجهات النظر إلى الخطابة والسفسطة والجدل. وقد وضعنا موقف محاور «سقراط» وردوده بين معقنين [...] . وهي ردود كثيراً ما كانت معبرة عن الموافقة والتسليم؛ ميسرة بذلك تطور الفكرة السقراطية في سياق الاستدلال والتمثيل.

ينطلق «سقراط» في محاوراة جورجياس من السؤال الهادف إلى تحديد اسم الفن الذي يمتهره خصمه ويعلمه الناس.

1. قل لنا يا جورجياس أيّ الفنون تمارس؛ وماذا ينبغي أن نسميك تبعاً لذلك؟

[البيان]

2. وإذن يجب أن نسميك خطيباً؟ إقبول وافتحار

3. وسنقول إنك قادر على إعداد تلاميذ على غرارك؟ تسليم وتأكيد

ويجيب جورجياس إجابة مفتخر بأنه البيان. ثم يكون الاتفاق على طريقة

سير الحوار بينهما،

4. وهل توافق يا جورجياس على متابعة الحديث كما بدأنا؟ أنا تسأل،

وتجيب أنا آخر؛ محتفظاً إلى فرصة أخرى بهذه الخطبة؛ سهبة التي بدأ

بها بولس؟ ولكن كن أميناً لوعدك وأجب بإيجاز عن أسئلتني [توضيح

والترام]

ذلك أنهم قد نعلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة فكانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصروهم «سقراط». كذلك جاءت فلسفتهم تعكس انضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التثوير التي سادت القرن الثامن عشر في فرنسا وبخاصة مع «فولتير» و«روسو» و«ديدرو» وذلك عقب الثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا.

وفي اقتراح «سقراط» طريقة المحاورة على خصمه ما يوحي برفضه طريقة السفسطائيين، تلك الطريقة القائمة على الإسهاب في مواضع ينفع فيها الإيجاز ويدعى المحاور إليه. ثم يكون السؤال عن موضوع الفن الذي يفتخر خصمه بانتسابه إليه والاقتدار عليه.

والملاحظ أن «سقراط» قد ضرب بعض الأمثلة لمساعدة خصمه على تحديد موضوع فنه والاستدراجة إلى أجوبة تترتب عليها أسئلة جديدة:

5. مادمت تمتلك ناصية البيان كما تقول، ومادمت قادراً على إعداد خطباء. فأخبرني ما عسى أن يكون موضوع هذا البيان. إن فن التسيج مثلاً يتعلق بصنع الأقمشة أليس هذا صحيحاً؟
6. وتتعلق الموسيقى بتأليف الألحان؟ [تسليم]
7. فأخبرني إذن على النحو نفسه فيما يتعلق بالبيان، ما موضوع ذلك العلم؟ [الأقوال]

ويجيب جورجياس بأن موضوع فنه هو الأقوال: غير أن «سقراط» يبرز ما في تعريفه من افتقار للدقة بطريقة تهكمية: مستحضراً فنونا وأنواعاً من النشاط، يمكن بناء على تعريف خصمه - أن تنطبق على فنه وتشاركه موضوعه. وهو ما يعني أن خصمه يمارس فناً لا يدرك موضوعه بدقة:

8. أية أقوال؟ ألك التي تبين للمرضى نظام الطعام الذي يجب أن يتبعوه لاسترداد الصحة [باطال]
9. فليس انبيان إذن علم لأقوال دون تمييز [تسليم]
10. ولكنك تجعل تلاميذك مهرة في الكلام؟ [إثبات وتسليم]
11. ومهرة من غير شك في التفكير في الأشياء التي يتكلمون عنها؟ [إثبات وتسليم]
12. ولكن أليس صحيحاً أن الطب الذي كما نتكلم عنه منذ لحظة يجعل الناس مهرة في التفكير وفي الكلام عن أوجاع المرضى؟ [إثبات وتسليم]
13. فهل موضوع الطب أيضاً هو القول؟ [إثبات وتسليم]
14. الأقوال المتصلة بالأمراض؟ [إثبات وتسليم]
15. وموضوع الرياضة البدنية هو الأقوال الخاصة بالاستعداد السليم أو الناسد للأجسام [إثبات وتسليم]
16. والأمور بالمثل يا جورجياس بالنسبة لجميع الفنون الأخرى. فموضوع كل

منها هو الأقوال خاصة بالنثسي الذي يؤلف مجالها الخاص؟ [اعتقاد
وافترض]

17. فلماذا لا تسمي إذن الفنون الأخرى انتي تنصب مع ذلك على الأقوال أيضا
فبونا بيانية ما دست تقول: إن البيان هو فن الأقوال؟

يقض جورجياس خطوة أخرى نحو تحديد الموضوع، فيميز الفنون التي
يتصل فيها القول بعملیات يدوية (الجمع بين القول والعمل) من الفن القائم على
الأقوال دون سواها (يعني البيان). ويصدر على صحة تعريفه فنن وضبطه الدقيق
لموضوعه فيقول في هذا السياق:

... وذلك هو السبب فيما ادعيه من أن البيان هو فن الأقوال، وأنك لست أنت
تعرفني صحيح

غير أن إسقراط يدحض هذا التعريف باستدعاء ضروب من الفنون، منها ضرب
يكون فيه الكلام ثانوياً، وضرب ثان ينجز دون كلام، وضرب ثالث يحقق هدفه
بالكلام، وفيها ضروب أخرى. وبتقنية التقسيم أمكن لإسقراط أن يقتنع خصمه
الذي بدأ مسلماً بما وجه إلى فكره من طعون:

18. أنيس صحيحاً أن لدينا بعض الفنون [...] للكلام فيها مكانة ثانوية، بل
وبعضها لا يدع له أي مكان، بحيث إن عملها يتم في صمت كما هو الحال
بالنسبة لفن التصوير والحفر وفنون كثيرة غيرها. أنيست هذه الفنون، فيما
أظن، هي التي تزعم أن البيان لا شأن له بها قط! [إثبات وتسلم]

19. وثمة - على العكس - فنون أخرى تحقق هدفها بالكلام وحده. وأعمل فيها
معدوم أو طفيف للغاية. وذلك مثل علم الحساب والهندسة وعلم ألعاب
الحظ. وهناك فنون أخرى كثيرة أنا يكون للكلام فيها دور يسوي دور
الأفعال المادية وأن، وذلك هو الأغلب، يسود فيها الكلام، وأيضا يكون
أحياناً الوسيلة الوحيدة للفعل الذي به تحقق هذه الفنون عملها. أليس
تضع أنبيان، فيما يلوح لي، بين هذه الفنون الأخيرة؟ [إثبات وتسلم]

20. ولست أعتقد مع هذا أنك تريد أن تسمي أيا منها خصبة، على الرغم من
أننا إذا أخذنا بكلامك حرفياً، عندما كنت تطلق البيان على الفن الذي
يعمل بالكلام، فمن ممكن أن نعتقد: إذا ما أردنا انتقادك، أن الحساب
عندك يا جورجياس هو أنبيان، على أي لا أظن أنك تطلق أنبيان لا على

الحساب ولا على الهندسة ثابت وتسلم؟

21. فأتتم إذن إجابتك على سؤالي. ما دام البيان أحد الفنون التي تجعل للكلام مكانة الأولى. ما دامت هناك فنون أخرى تحذو حذوها: فبين لي الموضوع الذي يتصل به ذلك الفن الذي يحقق مهنته بالكلام، والذي تسميه البيان. ذلك أنه إذا ما سألتني أحدهم عن أحد هذه الفنون التي أحصيتها، وقال: ما هو علم الحساب؟ فإني سأجيبه كما أجبت منذ لحظة أنه أحد الفنون التي تتحقق غايتها بالكلام... فإذا راح يسألني ثانياً: ولكن بالنسبة إلى أي موضوع؟ فإني سأجيبه بالنسبة إلى العدد الزوجي والعدد الفردي، مهما كان مقدراً كل منهما (...). أخبرني الآن على أي الموضوعات تنصب أحاديثه؟

تبدو المائلة آلية وتقنية ناجعة في الكشف عن تهاافت رأي الخصم وافتقار تعريفه إلى الدقة: ومن ثمة حثه على مواصلة التفكير واستدراجه إلى اللحظة التي يكتشف فيها خطأه بنفسه. غير أن جورجياس سعى إلى الخلاص من محاصرة «سقراط» بتقديم جواب موغل في التعميم، منزلاً فيه فته أسمى المنازل: (إنه يا «سقراط» أعظم وأفضل الأمور الإنسانية). ومن شأن هذه الأحكام التقييمية المطلقة أن تبعث على الاعتراض لعدم اتضاح المعايير التي في ضوئها تقوم الأعمال فيحكم بأنها الأفضل أو الأعظم. وهو ما تنبيهه في رد «سقراط» الساخر:

22. ولكن هذا: لذي تقول إنما هو موضوع المناقشة. ومزلة يقتدر تماماً للدقة. ولا شك أنك سمعت في الولائم هذه الأغنية التي تقول معدة خيرات الحياة: إن أول هذه الخيرات جميعاً هو نصحة، وإن ثانيها هو انجمال، وثالثها ينحصر حسب قول مؤلفها: في الثروة المكتسبة بغير استغلال إيتتاب جورجياس حيرة وغموض ويسأل خصمه عما يرمي إليه من وراء ذلك؟

23. أرمي إلى حملك على ملاحظة أنك ستشير صدك كل من ينتجون هذه الخيرات التي تمدحها الأغنية. وأعني بهم الطبيب، ومدرب الألعاب. ورجل المال. وسيدنا الطبيب قتلا: إن جورجياس يخدعك يا «سقراط»، إذ ليس فته هو ما يجلب للإنسان أعظم الخيرات: [...] وكيف لا يكون أعظم الخيرات ما دام هو الصحة؟ وأي شيء أضمن عند الإنسان من صحة جيدة؟ وسأنتي مدرب الألعاب ويقول لي: وسأكون أنا أيضاً في غاية التعجب والدهشة يا «سقراط» إذا استطاع جورجياس أن يبرهن لك على أنه ينتج بفته خيراً أعظم من الخير الذي أنتجه بفتي (عمله جعل أجسام الناس

جميلة وقوية. [...] وسياتي بعد ذلك المدرب فيما أتخيل، رجل الماك، وهو يقيض احتقاراً للآخرين، هل تجد خيراً أعظم من الثروة [...] عرفنا أي شيء ذلك الذي تزعم أنه أعظم خيرات الإنسان. وأنتك تحترف إنتاجه

يعمد جورجياس، على طريقة الخطباء، إلى صوغ جوابه معتمداً طريقة التشويق والتخميم: فيقول:

”إنه في الواقع الخير الأسمى: ذلك الذي يمنح الحائز عليه الحرية بالنسبة لنفسه، والسيادة على الآخرين في وطنه“

ويدرك «سقراط» أن الصراع بينهما هو صراع بين طريقتين في التفاوض وسلكين مختلفين في تعريف الأشياء: طريقة الجدليين الحريصين على الدقة، وطريقة الخطباء والسفسطائيين السواقعين تحت فتنة البيان والموظفين أساليب الإدارة والتأثير:.

24. ولكن ماذا تعني في النهاية بذلك؟

ويجيب جورجياس: (إنني أعني القدرة على إقناع المرء بواسطة الحديث القضاة في محاكمهم، والشيوخ في مجلسهم، وفي الجمعية الشعبية، وكذلك في كل اجتماع آخر، يجتمع فيه المواطنون، وتستطيع بهذه القدرة أن تسخر كلا من الضعيف ومدرب الألعاب أما بالنسبة لرجل المال المشهير فسيذكر الناس أنه لا يكس المال من أجل نفسه، بل من أجل الغير، من أجل أنك أنت الذي تعرف كيف تتكلم. وكيف تقنع الجماهير). ولا يخفى ما في هذا الجواب من شعور بالتفوق والغلبة على محاوره الذي لا يعرف كيف يقنع الجماهير. يدرك «سقراط» هذا الأمر ويعزله عن النقاش، محوّل وجهته المحاوراة إلى أفق جديد، مدره على حد الإقناع وعمّا إذا كان قائماً في البيان مختصاً به:

25. يبدو لي الآن يا جورجياس أنك حددت بقدر الإمكان أي فن هو البيان في رأيك. وإذا كنت قد فهمتك جيداً، فأنت تؤكد أن البيان عامل إقناع، وأن كل جهته يتجه إلى ذلك، وينتهي عنده. أترى هناك شيئاً آخر يمكن أن تنسبه إليه غير هذه القدرة على توليد الإقناع في نفوس السامعين؟ إجابته خاضع: أبداً يا «سقراط»، وينوح أنك حددته تماماً لأن هذه هي سفته الجوهرية!.

26. أمو وحده الذي ينتج الإقناع أم ثمة فنون أخرى تنتج أيضاً؟ إنني أوضح الأمر. فأقول: مهما نعلم أمراً من أشياء، فإننا نقنع به بما نعلمه إياه. أحق ذلك أم لا؟ إجاباً يعتبر مسألة المراتب ودرجة الإقناع: إننا نقنع بما نعلمه إلى أعلى درجة يا سقراط!
27. فننعد إلى الفنون التي كدّ نتكلم عنها منذ هنيهة. ألا يعلمنا علم إحصاء ما يتصل بالأعداد وكذلك معلم الحساب؟ [تسليم]
28. ولحساب إذن هو أيضاً عامل إقناع [تسليم]
29. وإذا سألنا بعضهم أي نوع من الإقناع: وفي أي الموضوعات، فبأي ساجيب فيما أعتقد: أنه عامل إقناع تعليمي يتصل بالعدد الفردي والعدد الزوجي وبمقداريهما. ونستطيع أن نبين كذلك أن كل العلوم الأخرى التي عددناها سابقاً أيضاً عوامل إقناع، وأن نقول بعددها ما هو نوع الإقناع وموضوعه، ليس ذلك صحيحاً؟ [تسليم]
30. وإذن ليس البيان وحده عامل إقناع [تسليم]: إنك تقول حقاً]
31. وما دام البيان تبعاً لذلك، ليس وحده الذي يحدث هذا الأثر. بل هناك فنون أخرى تحدثه، ألا يكون من حقنا كما فعلنا بصدد المنصور: أن نسأل مخاطبنا سؤالاً جديداً عن ضيعته، وموضوع هذا الإقناع ان الذي يعتبر البيان فتاً نه؟ ألا نجد هذا السؤال الجديد مشروعاً؟ [تسليم]
32. أجبني إذن....

يجيب جورجياس بأن الإقناع الخاص بالبيان هو -كما بين من قبل- إقناع المحاكم والجمعيات الأخرى. وإن موضوع ذلك الإقناع هو العدل والظلم. ويعترف سقراط لمحاوره بمعرفته بالجواب و بأنه إنما كان يقصد إلى إنطاقه به سبيلاً إلى إلزامه به واحتسابه عليه. وهو ما يدفع بسقراط إلى العودة إلى بعض نقاط البداية في أجوبة محاوره مبرراً هذه العودة بحرصه على ضمان الدقة والتجاعة في المحاوراة دون استهداف للخصم أو إزراء به. ولكن الطريقة التي صيغت بها الملاحظة لا تمنع من الذهاب إلى ضروب من التناويل:

33. لقد كنت أظن يا جورجياس أن ذلك النوع من الإقناع وتلك الموضوعات هي ما تدور في ذهنك. ولكن الغرض من سؤالي هو أن أسبق كل ما قد يخالفك من دهشة، إذا ما عاودت سؤالك عن نقطة تبدو واضحة. ولكننا مع ذلك تحملني على أن أسألك من جديد. وأكرر أنني أقصد بما أفعله تيسيراً لتقدم المناقشة، دون أن أرمي فقط إلى المساس بشخصك. إنه يجب ألا نتعود

التفاهم بالتلميح والإسراع إلى الأخذ بفكرة مستشفة، ويجب أن تستطيع من ناحيتك أن توضح ما تريد بكل حرية، وحتى النهاية، وفقاً لفكرتك ويعتق جورجياس على الطريقة السقراطية تعنيماً يكشف عن إعجاب واستحسان وتثمين، وفي شهادة الخصم -إذا سلمت من الرياء- ما يؤكد مهارة «سقراط» وقدرته على الإقناع. يقول جورجياس:

”تلك يا «سقراط» طريقة جيدة للغاية“.

ثم ينشد أفق جديد من البحث موصول بالسابق، يجري في نطاقه: مداره على مناقشة طبيعة فن الخطابة والبيان من جهة العلم والاعتقاد:

34. فلنستمر إذن، ولنبحث ذلك أيضاً. أهنك شيء تسميه معرفة؟ [تسليم]
35. وهل ترى المعرفة والاعتقاد شيئاً واحداً، أم أن العلم والاعتقاد شيان متميزان؟ [الظن وعدم امتلاك اليقين: أظنهما متعيزين يا «سقراط»]
36. إنك محق وإليك الدليل على ذلك. إذا سألك سائل: أهنك اعتقاداً باطل وآخر حق؟ فأنت ستجيبه بالإيجاب فيما أظن: [تسليم]
37. ولكن أهنك أيضاً علم باطل وعلم حق؟ [رفض قاطع: كلاً على الإطلاق]
38. وإذن فليس العلم والاعتقاد شيئاً واحداً [تسليم]
39. ومع ذلك فالإقناع متساو لدى أولئك الذين يعرفون وأولئك الذين يعتقدون [تسليم]
40. والآن أقترح عليك أن تميز بين نوعين من الاعتقاد. أحدهما ذلك الذي ينتج الاعتقاد دون علم: والآخر ذلك الذي يكسب العلم فحسب؟ [تسليم]
41. وإذا سلمنا بذلك. فأأي إقناع ذلك الذي ينتجه البيان أسماء المحاكم والجمعيات فيما يخص العدل والظلم؟ أم هو ذلك الذي ينتج العقيدة المجردة من العلم؟ أم ذلك الذي ينتج العلم؟ [تسليم]
42. وإذن، هل البيان بهذا الاعتبار في موضوع العدل والظلم عامل إقناع عقيدة لا عامل إقناع علم؟ [تسليم]

ينتهي هذا المقطع من المحاوراة وقد أثبت «سقراط» لخصمه أن الإقناع في البيان لا يستند إلى العلم ولا يعول عليه، وإنما مجاله الظني والممكن والمحمّل. ومن هذه الجهة سيكون التشكيك في منزلة هذا الفن ونجاعته في ضوء قيم العدالة والفضيلة، ويكون انطعن عليه:

43. وذلك بحيث لا يعم الخطيب في المحاكم والجمعيات انعدل وانظلم؛ وإنما هو يكسبها رأياً. إذا واضح أنه يستحيل عليه في مثل هذا الوقت انقتيل أن يعلم جماهير عديدة كهذه مثل تلك الموضوعات العظيمة [تسليم]

44. هل يكون من اختصاص الخطيب إذا ما اجتمعت جمعية لاختيار أحد الأطباء، أو أحد بذاة السفن أو غير هذين من أصحاب المهن: أن يبدي رأياً؟ لا. لأنه واضح أنه ينبغي علينا أن نغض في كل اختيار من هذا القبيل أمر الناس في مهنته، وإذا كنا بصدد بناء الأسوار أو إقامة الشوانى ومستودعات الأسلحة فإثنا سنأخذ برأي المهندسين. وإذا كان الأمر يتعلق بانتخاب القواد أو بتنظيم الجيش في المعركة أو الاستيلاء على موقع من المواقع، فإن الرأي هنا للمهرة في الحروب لا للخطباء. ما رأيك في هذا يا جورجياس، فأنت من بين الجميع: الذي ينبغي أن نسأله عن الأشياء المتعلقة بفقه، ما دمت تزعم أنك خطيب، وأنت قادر على إعداد الخطباء. وثق أنني بذلك أدافع عن مصالحك، إذ قد يكون في الواقع بين الحاضرين هنا من يرغبون في أن يكونوا من تلاميذك، ونبي أضمن أن هنا بعضاً منهم، بل كثيرين وكثهم مترددون في سؤالك، فاعتبر أسئلتى إذن صادرة عنهم في الوقت نفسه الذي تصدر فيه عني، وإثهم يفنون: ماذا عسانا نفيد من دروسك يا جورجياس: وفي أي أمر يتعلق بالعدل وانظلم. أم أيضاً في تلك الموضوعات التي ذكرها سقراطه توما؟ حاول إذن أن تجيبهم

ويستند جورجياس إلى حجج الواقع والتجربة والتاريخ ليبرز قوة البيان وقدرته على صنع المراقف وتشكيل المدينة في الصورة التي يريثيها الخطيب. يقول جورجياس:

”سأحاول أن أكشف عن قوة البيان في كل مداها [...] إنك لا تجيز بتأكيد أن مستودعات الأسلحة هذه وتلك الأسوار حول أثينا، بل وكل تنظيم لموانئها، إنما تدين في أصلها جزئياً لنصائح (تموستوكل) من ناحية وجزئياً لنصائح (بركليس)، ولا تدين قط بذلك إلى رجال المهن. [...] وعندما يكون الأمر بصدد هذه الانتخابات التي تكلمت عنها منذ هنيهة، فإنك تستطيع أن تلاحظ أن الخطباء هم أيضاً الذين يدنون بالرأي في مثل هذه التواحي، وهم الذين يجعلون لرأيهم الغلبة“

ويضرب جورجياس في جواب سؤال أمثلة عديدة تؤكد أن الخطيب يدرك في غير تخصصه ما لا يدركه كبار المتخصصين:

إذا عرفت كُنْ شيء يا سقراطه، فسرى أن البيان يضمن في ذاته، إن صح هذا القول جميع القوى وسيطر عليها، وسأقدم لك دليلاً واضحاً، فقد حدثت لي كثيراً أن رافقت أخي أو غيره من الأطباء، إلى مريض ما، يرفض دواء ولا يريد أن يستسلم لعملية الشَّطِّ والكَيِّ، وبينما لم يجد حثَّ الضَّيِّب: استطعت أنا أن أقنع المريض بفنَّ البيان وحده. وليذهب طبيب وخطيب معاً إلى آية مدينة تشاء، فإذا ما لزم أن فتح باب المناقشة في جمعية الشعب أو في أي اجتماع ليقرر أيهما يختار كضبيب، فإني أؤكد أنه لن يكون للضبيب وجود، وأن الخطيب هو الذي سيفضل إذا أراد هو ذلك. وسيكون الأمر بالمثل تجاه أي رجل من رجال المهن الأخرى: إن الخطيب هو الذي سيجعل الناس يختارونه دون غيره أيّاً كان منافسه. ذلك أنه ما من موضوع إلا يستطيع من يعرف البيان أن يتحدث فيه أمام الجمهور بطريقة أكثر إقناعاً مما يستطيعه صاحب حرفة أيّاً كانت. ذلك هو البيان وما يستطيع. ولكن ينبغي مع ذلك يا سقراطه أن نستعمل هذا الفن كما نستعمل كلَّ فنون القتال الأخرى. إذ مهما تكن هذه الفنون التي ندرسها: فلا يحقُّ لنا أن نعلم فنَّ الملاكمة والصراعة أو استخدام السلاح على نحو نغيب فيه بالتأكد الأصدقاء والأعداء، فهذا التعلم لا يمدحنا حقاً أن نضرب أصدقاءنا ونطعنهم ونقتلهم. ومن ناحية أخرى: إذا حدث أن أحداً من معتدي ارتياد الملاعب صار قوياً الجسم وملاكاً بارعاً وأساء استعداداً تفوقه بضرب والده أو والدته أو بعض أقاربه أو أصدقائه فليس ذلك سبباً لإدانة مدرّبي الرياضة والسيف ونفيهم من المدن، إذ لحقَّ أن هؤلاء المدرّبين نقلوا فئتهم إلى تلاميذهم، لكي يستعملوه استعمالاً عادلاً ضدَّ الأعداء والأشرار، وللدفاع عن أنفسهم لا للهجوم. ولكن قد يحدث أن يحول التلاميذ - وهم مخطئون - قوتهم وفئتهم إلى غايات مخالفة، وعندئذ لن يكون الأستاذ مذنبين: ولا يستوجب فئتهم من جراء ذلك مسؤولية أو إوماً. إن الخطأ كله يقع على أولئك الذين يسيئون استعدادهم. إن الاستدلال نفسه ينطبق على البيان، إذ الخطيب قادر من غير شك على أن يتكلَّم ضدَّ أي خصم، وفي كُنْ موضوع، على نحو يقتضيه الجمهور إقناعاً أفضل من غيره، وبحيث ينال من الجمهور بكلمة كُنْ ما يريد. ولكن لا ينتج عن هذا أنه يجب أن يجرّد الأطباء وأصحاب المهن الأخرى ممن مجدهم، لا لسبب إلا لأنه قادر على ذلك. فيجب أن نستعمل البيان وفقاً للعدالة مثلاً نستعمل الأسلحة الأخرى. فإذا صار أحدهم ماهراً في البيان واستعمل بعد ذلك قوته في فعل شرّ، فليس هو في رأي الأستاذ الذي يستحقُّ

أن نلومه وننفيده، لأنه علم فنه بقصد أن يستعمل استعمالاً عادلاً، وإنما التمييز هو الذي أساء على: لعكس استعماله. فالجدير إذن بالكره والنفي والشوت هو من يستعمله استعمالاً ضاراً وليس إلا ستاناً.

ليس لسقراطه -والأمر على هذه الحال- إلا أن يبدي حيرته إزاء هذا الفن الماكر الذي يعدل في الأصل عن العدل والإنصاف:

45. إذا كان الخطيب أقدر على الإقناع من الطبيب، فهو إذن أقدر عليه أيضاً ممن يعرف؟ [تسليم]

46. وذلك دون أن يكون هو نفسه طبيباً، أليس كذلك؟ [تسليم]

47. وأن يجهل من لا يكون طبيباً، ما يعرفه الطبيب؟ [تسليم]

48. وهكذا فإن جهلاً يتحدث أمام جهلة هو الذي يتغلب على العالم، عندما ينتصر الخطيب على الطبيب، هل الأمر على خلاف ذلك؟

ويضيف سقراطه:

49. [...] إذ أن البيان لا يحتاج إلى معرفة الحقائق عن الأشياء، وحسبه أن يخترع طريقة ما للإقناع يظهر بها أمام الجهلة أكثر علماً من العلماء

وينتهي الحوار بينهما - قبل أن يتدخل بولس ويفضي تدخله إلى تغيير الأدوار باقتناع سقراطه بقوة البيان، غير أنه - وهو يعترف بذلك - ينكر منزلة القيم وينعى حال الإنسان:

50. هل يكون بالنسبة للعدل والظلم والجمال والقبح والخير والشر، في الوقت نفسه الذي يكون عليه بالنسبة للصحة وموضوعات الفنون الأخرى؟ وهل يملك دون أن يعرف الأشياء في ذاتها، ودون أن يعرف ما هو خير وما هو شر، وما هو جميل وما هو قبيح، وما هو عادل وما هو ظالم، سراً للإقناع يسمح له أن يبدو، وهو الذي لا يعلم شيئاً، أمام الجهلة: أكثر علماً من العلماء. أو هل من الضروري أن يعرف الإنسان؟ وهل يجب أن يكون الإنسان قد تعلم من قبل هذه الأشياء، قبل أن يأتي متلمساً قبلت دروس البيان... وإلا فهل ستجعل، وأنت أستاذ البيان، تميزك يبدو، دون أن تعلم هذه الأشياء زودك ليس بمهنتك) أمام الجمهور. علماً بهذه الأشياء وهو يجهلها. وفغلاً وهو ليس بغاضل؟ أو هل أنت أيضاً عاجز عن أن تعلم البيان لن لم يكتسب من قبل معرفة الحقيقة الخاصة بهذه المواد؟ ماذا يجب أن يكون الرأي في ذلك كله يا جورجياس؟ اكشف لي بحق زيوس،

وكما قلت منذ هنيهة عن كل ما في البيان من قوة، اجعلني أفهم طبيعته.
وبتدخل بولس تغيرت الأدوار: وأصبح «سقراط» مجيباً بعد أن كان سائلاً.
وفي جوابه يبرز بوضوح موقفه من البيان:

51. بولس: أجيني يا «سقراط» ما هو البيان في رأيك؟

52. سقراط: أنا لا أعتبره فناً مطلقاً يا بولس. أعتبره [...] نوعاً من التجربة،
من أجل إنتاج نوع خاص من اللذة والانشراح [...] الطهي والبيان كلاهما
شيء واحد [...] أخشى أن تكون الحقيقة لاذعة إلى حد ما، وأنترد في
الكلام بسبب جورجياس الذي قد يظن أنني أريد أن أهزأ بمهنته، ولا أعرف
من ناحيتي إن كان البيان، كما يمارسه جورجياس، هو حقاً ذلك،
فمحدثنا لم تلق أي ضوء غني رأيه فيه. ولكن ما أسميه أنا بالبيان هو جزء
من كل ليس على الإطلاق شيئاً جميلاً

ولكن هذا الجواب يستفز جورجياس فيعود من جديد: مدافعاً عن فنه،
طالباً إلى «سقراط» الحرية في التعبير عن رأيه وعدم اعتبار آداب المقام:

53. جورجياس أي شيء يا «سقراط» تكلم بحرية ولا تعباً بي

54. سقراط: إن البيان كما يلوح لي بمزاولة عملية غريبة عن الفن، ولكنه يتطلب
نفساً ذات خيال وجرأة وقدرة بالضياع على الالتصاق بالثأس؛ وأرى أن الاسم
التوعوي لهذا النوع من المزاولة العملية هو التملق. وأنا أميز في التملق أقساماً
فرعية كثيرة، أحدها الضهي، ويعتبر البعض هذا الأخير فناً، ولكني لا أعدّه
كذلك؛ وإنما هو في نظري تجربة وممارسة وتدريب. وأنا أنسب إلى التملق
كذلك البيان والتزيين والسفسطة كأجزاء مميزة، وبالجملية هناك إذن أربعة
أقسام فرعية مع العدد نفسه من الموضوعات المتميزة. [...] 7

ويضيف «سقراط» في المحاوراة نفسها تفسيراً علمياً لظاهرة الإقناع وكيفية
حصوله في النفس والأسباب المساعدة على تحقيقه، في جواب مطول، من جيد ما
كتب عن الفروق القائمة بين الخطابة والجدل:

55. إن هناك شيئين مختلفين وقتين متقابلين لهما، والفن الذي يتعلق بالنفس
أسميه السياسة؛ وأما الفن الذي يتعلق بالجسم فلا أستطيع بالضيق نفسها
أن أطلق عليه اسماً واحداً، ولكني أميز في الثقافة الجسمانية التي تؤلف كلا
واحدًا، قسمين: الرياضة البدنية والطب. أما في السياسة فإني أميز التشريع

وهو يقابل الرياضة البدنية، والعدالة وهي تقابل الطب. وفي كل من هاتين المجموعتين يتشابه في الواقع الثفان لوحدة موضوعهما: الطب والرياضة البدنية للجسم. والعدالة والتشريع للنفس. ولكتهما يختلفان من ناحية أخرى في بعض النقط. وقد كانت هذه الفنون الأربعة مكونة على هذا النحو وترمي جميعاً إلى تحقيق الخير الأعظم للجسم والنفس على السواء، فإن التملق أدرك ذلك بالثمن الغريزي لا بالمعرفة الاستدلالية، وبعد أن انقسم التملق نفسه إلى أربعة أجزاء وأدرج كل جزء منها تحت الفن الذي يناظره، زعم عندئذ أنه الفن الذي يضع على وجهه قناعه. وهو لا يهتم إطلاقاً بالخير، ولكنه بواسطة جاذبية المادة ينصب فخاً للحماقة التي يخدعها، ويغوز بالاعتبار. وهكذا فإن الطهي يزيغ الطب ويتظاهر بمعرفة الأغذية الأكثر ملاءمة. بحيث لو كان علي أطفال أو علي رجال تعوزهم رجاحة، نعتل كالأطفال أن يحكموا أي من الطيب أو الطاهي يعرف أحسن من الآخر صفة الأغذية الجيدة والرديئة، فإنه لن يكون أمام الطبيب إلا الموت جوعاً. إنني أسمي مثل هذا التضيق بالتملق، وأعتبره شيئاً قبيحاً يا بولس، لأنني أوجه الحديث إليك، لأنه يتجه إلى اللذة دون أن يعنى بالأحسن. وأقول: أنه ليس بفن، بل هو تجربة، لأنه ليس لديه ما يقدم من أشياء، سبب قائم على طبيعة الأشياء، وبالتالي لا يستطيع أن يربط بينها وبين عللها. ولكن بالنسبة لي فأنا لا أسمي تطبيق بغير تعليل فناً. وإذا كان لديك اعتراضات على هذه النقطة فأنا على استعداد للتنازل. وأقرر أن الطهي يقابل إذن مطلب كصورة للتملق الذي يرتدي قناعه، وعلى النحو نفسه يقابل التزيين الترفية الرياضية البدنية. وهو شيء ضار وخادع وحقيق، وغير جدير بالإنسان الحر. وهو يخدع بالمظاهر والألوان والصقل السطحي ونسوجات، وهكذا يؤدي بنا البحث عن الجمال المستعار إلى إهمال الجمال الطبيعي، الذي تكسبه الرياضة البدنية. ولكنني أختصر سأحدثك بلغة الهندسة، وقد تفهمني الآن: إن التزيين بالنسبة للرياضة البدنية كالطهي بالنسبة للطب. أو بالأحرى أيضاً أن السفسطة بالنسبة للتشريع كالتزيين بالنسبة للرياضة البدنية، وإثبات بالنسبة للعدالة كالطهي بالنسبة للطب. وأكرر أنه إذا اختلفت هذه الأشياء مع ذلك فإنها تختلف من حيث طبيعتها، ولكنها تتقارب من ناحية أخرى، فإن الخضباء والسوفسطائيين يختلط حابلهم بنابنهم، وفي المجال نفسه، وحول الموضوعات نفسها. بحيث لا يعرفون هم أنفسهم ما هي وظيفتهم على وجه الحقيقة، وكذلك

الناس الآخرون فإنهم لا يعرفونها أيضاً. والواقع أنه إذا تركت النفس البدن حياً مستقلاً بدلاً من أن تحكمه، وإذا لم تتدخل لتفحص وتميز بين النسيجي وانطباع، وإذا ما لزم الجسد أن يقوم وحده بعمليات التمييز هذه، دون وسيلة للتقدير غير ما تعود به عليه هذه الأشياء من نذرة، فمن نقص يا عزيزي تصنيفات مبدأ أناكساغوراس (وهذه المذاهب مألوفة لديك) انقائل: إن كل الأشياء يختلط فيها الحابل بالنابل، حيث ستختلط شؤون الطب والصحة بشؤون الطهي.

هذا إذن موقف «سقراط» من الخطابة، والموقف نفسه تقريباً، يتردد في محاوره فيدروس. وفيها يبرر الرّفص بحجة أن الخطابة (تجعل الأشياء عينها تبدو صالحة للمدينة في وقت ما، وورديئة في وقت آخر) و يجيبه فيدروس: إن لها [الخطابة] قوة وسلطة عظيمة في اللقاءات العامة، فيعقب «سقراط»: [...] يبدو لي أن هناك ثقباً كبيراً وعديدة في نسيجهم.

وأيّاً تكن وجاهة الأسباب التي ذكرها «سقراط» والنزعة العلمية التي اتسم بها تحليله للظاهرة وتفسيره لنشأتها وانتشارها، فإن هناك أسباباً أخرى وقع السكوت عنها. منها ما هو عام متعلق بقدرة الخطابة على المغالطة وعدم بناء مجتمع سليم يحتكم إلى دقيق العلم ونبل القيم "جاهل يظهر أكثر من العلماء" ومنها ما هو خاص مرجعه إلى تربية «أفلاطون» -ناقل المحاورات ومنشئها- ومشاركته في الحياة السياسية في بلده، فهو يرفض أن تحل الرذيلة محل الفضيلة، وأن ينتصر الأشرار على الأخيار: أو أن ينتصر الظلم على العدل، وأنبازل على الحق. وليرفض سبب ذاتي جداً مرجعه إلى تأسيس الأكاديمية وتفويق الفلسفة على سائر العلوم والفنون: وسعيه إلى تدريسها ونشرها، وفي المقابل كان السفسطيون بمهارتهم قادرين على إغواء الشباب واستئراجهم إلى ضرب من النشاط مناقض تماماً لما كان يسعى إليه. لم يصرح «أفلاطون» بهذا الدافع، سكنت عنه وتوسل الجدل وآلياته لإبطال الخطابة والحد من سلطة البيان.

تشير هذه المحاوراة قارئها من جهات ثلاث، مفضية بدورها إلى مسائل ثلاث: تتعلق أولى المسائل بمدى مطابقة صورة الخطيب والسفسطائي في نمط المحاوراة الأفلاطونية للصورة المرجعية التاريخية، وآية ذلك أن صورة السفسطائي التي وصلتنا قد رسمها لخصوم ولم تعدلها كتب التاريخ ولا شهادات المؤرخين. وفي وصول إرث السفسطائيين مكتوباً بأقلام خصومهم ما يبعث على إعادة قراءته بل إعادة كتابته لأن الوصف ملتبس بذات صاحبه، والصورة ترد منعكسة على عين رائيها، والخبر يقدم من جهة راويه. وعلى هذا الأسس، كان «سقراط» - الناطق بلسان «أفلاطون» - يرسم صورتهم مقوضاً إياها في الآن نفسه، وكان يدعوهم ليقصصهم، ويحاورهم يدهض أطروحتهم ويتفوق عليهم. لقد تكلم السفسطائيون فضاع كلامهم، وتكلم «أفلاطون» فحفظته النصوص ونجا من التلف والضياع، فهل يعزى انتصار العقل على الخطابة والسفسطة إلى إثارة الخطباء والسفسطائيين المنطوق على المكتوب وبينهما عديد الفروق؟

أما ثمانية المسائل فكامنة في صورة الجدل جارياً في أجناس خطابية تستدعيه وتستلهمه، ذلك أن للخطابة والسفسطة نصيباً من الجدل تستقدمه وتوظفه على نحو من الأنحاء. بل إن الممارسة السفسطائية هي التي أنتجت الجدل بوصفه فنّ النقاش في مقام مليء بالتناقضات والمغالطات، يقصد به صاحبه أولاً إلى حسن تدبير الكلام سبيلاً إلى الغلبة والظفر. غير أن «أفلاطون» سخر منهم وتهكم عنهم ووجه إليهم نقداً قاسياً، واستنكر ساليبهم وطرائق تفكيرهم وشكلهم في حسن نواياهم ناسباً إليهم المغالطة والتضليل وغواية الشباب وإغراءهم، ساعياً بذلك إلى تصحيح مسار الجدل وقد رآه انزاح عن الوظائف التي أوكلت إليه في الأصل. هاهنا تتنزل المسألة الثالثة، وهي الغايات التي قصد إليها «أفلاطون» وهو يخرج صورة خصمه على هذا النحو من التشكيل. لقد كانت محاوراته محاولات لإيقاظ اللوغوس من سلطة الإيتوس والبيتوس وحماية التفكير من ضروب المغالطات والتنبهات، وانتصاراً للعقل على الوهم، والعدل على الظلم، والفعل المؤسس لصرح الحكمة واليقين على الانفعال المفضي إلى شحن المشاعر وتغييب الحسن

النقد¹.

هذه تعريفات الجدل وأنواعه مبثوثة في محاورات «أفلاطون»، منتشرة في تضاعيفها. ويظل رصد الخصائص الفنية للجدل وخصائص اشتغاله في المحاورات عنلاً دقيقاً يستوجب نظراً عميقاً في نماذج من تلك المحاورات لاستخلاص طرائق النقاش والإبطان ومعرفة قوتها الإقناعية.

وعلى هذا الأساس، اخترنا أنظر في نماذج دقيقة من تلك المحاورات لاستخلاص سماتها الفنية ورصد طرائق الإقناع والإبطان فيها ووصلها بالمشروع الأفلاطوني في معالجة الأقول الإقناعية من جهة تشكلاتها «أجناسية» وخصائصها الفنية وقوتها التأثيرية.

3. محاورات الجمهوريّة

في الكتاب الأول من الجمهوريّة: محاورات كان وسقراط: قضب الرّحى فيها، وتناوب على محاورته كلركون واديامنوس وبوليمارخوس وسيفالوس وثرسيمارخوس وكلايوفون، وكان في المجلس وهو بيت سيفالوس في البيريوس - آخرون صامتون تابعوا سير المحاورات بشوق كبير. ثمّما تعلن بعض الإشارات السردية الواردة في الحوار. ويبدو أن هندسة الفضاء قد ساعدت على التوصل وفتحت، للمحورة أبواباً، يقول سقراط:

«جلسنا على كراس موجودة في الغرفة مرتبة بشكل نصف دائرة كانت بجانبه»

فالشكل نصف الدائري يحقق بين الجانبين نوعاً من الألفة والأنس، ويحملهم في الآن نفسه مسؤولية الكلام فيجعلهم أذناً مسموعة وسموّلاً واعية مدعوة إلى المشاركة دعماً وحقاً، وإثباتاً ونقياً، وإقراراً وإنكاراً. وهي أنشطة لا تتبينها بوضوح عندما

1 للتوسع في هذه الفكرة، يمكن العودة إلى: رشيد الرّاضي: التّفسّفات في المنطقيّات المعاصرة: التّوجه التّداولي الجدلي نموذجاً، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010، ج 2، ص 197-253. ينظر كذلك: أحمد يوسف، البلاغة السّوفسطائية وفتحة الحجاج، تهافت المعنى وهباء الحقيقة، ضمن المرجع نفسه، ج 2، ص 1-24.

يواجه أحد القائلين المجدوعة وينتصب أمامهم مثل الإمام في انسجد أو الخطيب على المنبر، فهذا الشكل يفتح باب المواقف والخطب، بينما يفتح الاجتماع المذكور باب الجدول والنقاش. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن لطريقة الاجتماع دوراً مهماً في تحديد جنس القول ونمط العلاقة بين الحاضرين.

في هذه المحاور مراحل يمكن تحديدها باعتماد الأطراف المتناوبة على الحوار مع «سقراط» وموضوع القول المستدعى، وطريقة معالجته في الآن نفسه كما يوضحه التحليل التالي:

نتنقل المحورة بالسرد المدرج في الحوار (سرد محور) نيكشف للمتلقّي جدلة من المعطيات الحضارية والثقافية تقوم مقام الإطار العام انمهد لسير المحاوره انؤثر في مضامينها. فينبين المتلقي أن «سقراط» في ذهابه إلى اليبيريوس مع كوكون بن أريسطون كان مدفوعاً برغبتين متكاملتين، هما إقامة الصلوات إلى الآلهة، والرغبة في معرفة أجواء الاحتفال بالعيد، وقد كان المشهد جديداً لديه. ومما يقف عليه المتلقي: أن الاجتماع المنعقد في بيت سيفالوس أبو بوليمارخوس، لم يكن مهيأً له وإنما كان بدافع الرغبة من جهة بوليمارخوس: الذي رأى «سقراط» وأصحابه فقد أرسل إليهم خادمه يستمهلهم، ويجري بينهم حديث عفوي ومألوف؛ هو حديث الاستدعاء والاستضافة يجري بين أصدقاء يلتقون بعد غياب، يرغب أحدهم في الحوار ويرغب الثاني عنه: يقول «سقراط»

“أليس هناك مجال لإقناعك فتدعنا نذهب؟”

ويجيب بوليمارخوس إجابة موحية بهم مبدأ من مبادئ التواصل والإقناع هو مبدأ الفهم الإصفاة

“ولكن أستطيع إقناعك إذا رفضنا الاستماع لك؟”

ويتدخل كلوكون لتخليص المحورة من رفض باد في أجوبة «سقراط»، متيحاً مجال اللقاء. يقول بوليمارخوس على وجه الإغراء قصد الاستبقاء:

“نعم ليس هذا فقط بل ستتواصل الاحتفالات بالعيد طيلة الليل. وذلك ما يجب أن ترى بالتأكيد. دعنا نذهب بعد العشاء بقليل ونرى المهرجان. سيكون هناك مجموعة من الرجال الشبان، وستحدث في المواضيع النافعة. ابن معنا ولا تعاند.”

ويتدخل كلوكون قائلاً:

”سنبقى نزولاً عند رغبتك“.

وهكذا يذهب سقراطه إلى بيت بوليمارخوس ليجد هناك أخاه نيسياس ويوثيدياس، ومعهم ثراسيماخوس الكلدوني، وتسامنتايدس البانيوني، وكلايتوفون بن أريستونيموس، وسيغفانوس أبو بوليمارخوس. ويتخذ سقراط وصف سيفروس طريقاً إلى محاورته. ففي علامات الشيخوخة المرتسمة على وجه الشيخ ومحياه ما يشجع أرسطو على الحديث إليه، لا سيما أن الرجل قد حياه بشوق وكله كلام الغريب يحتاج إلى أنيس يحادثه ويبثه ما يعتمل في ذهنه ووجدانه.

”حياتي بشوق عندما رأيته قائلاً: ماذا لا تأتي لتراني، يا سقراطه، كما يجب غالباً؟ فلو كنت قادراً على الذهاب لرؤيتك لما سألتك ذلك. إن تقدم السن يعيقني عن الذهاب إلى المدينة؛ لهذا يجب أن تأتي غائب إلى البيريوس“.

ويضيف ملتمساً ومؤثلاً

”لا ترفض التماسي، اجعل بيتنا ملاذك، واحتفظ بشاركتك مع هؤلاء الرجال الشبان، فنحن أصدقاء قدامى، وستكون معنا كم لو كنت في بيتك بالتأكيد“

ويجد سقراطه في الحديث إلى المسنين متعة انساfer يستكشف طريق الحياة وما فيه من وعورة انجبال وخطورة الزهاد ويستطلع صورة الإنسان لما توشك شمس حياته على الأفول. وهو موضوع يدركه المعمرون ولا يعرف عنه اليافعون الشيء الكثير.

وطرافة هذه المحاوره كامنه في انعقادها بين طرفين متباعدين سنًا. شاب وشيخ، متفاوتين - في الأصل - خبرة ومعرفه. لذلك تكاد تنحصر هذه المحاوره نحو الوصية لا من جهة طابعها التعليمي وتواتر أساليب الأمر والنهي المفيدتين للتصحيح والإرشاد، بل من جهة قوتها التعبيرية انكاشفة عما استقر في أعماق النفس والذهن من مشاعر واقتناعات، يقول سيغالوس:

”سأخبرك يا سقراطه. ما هو شعوري. الرجال في سني يأنف بعضهم بعضاً. نحن الطيور ذوات الريش المتشابه، كما يقول المثل القديم. وتدور أحاديثنا

العامّة مع معارف الشخصيين عند لقائنا. لا أقدر أن أكل أو أشرب. باختصار: لقد ولت ملذات الحبّ والشباب. كان الوقت جيّداً مرّة، وذهب كلّ الآن، لم تعد حياة حياة. (...)”.

واعترافات الشيخ طويلة، تركّزت على موقف المجتمع من الشيوخ، ولومهم إيّاهم على لامبالاتهم، وضعيفة هذا الشعور، والإحساس بالهدوء، وما يفضي إليه ضعف الرغبات الجسدية واسترخاء قيدها من تأثير، وينتهي إلى أنّ أخلاق الرجال وضاعهم هي السبب الرئيس في منحهم السعادة آخر العمر.

يصغي «سقراط» إلى كلام الشيخ بإعجاب واجتذاب، ويسأله عمّا إذا كان الغنى يجنب للمرء بعض النواصير، وعن النعمة الأكبر التي يجنيها المرء من الغنى، وفي سؤاليه انتقاد صريح لإصرار بعض الرجال على قياس كلّ الأشياء بمقياس الثراء وتعبير الغنى. ويجيب الشيخ بأنّ الشيخوخة ليست

”بالعبء الخفيف على الرجل الصالح الفقير، ولا يستطيع الرجل السيّء: «الغنى» امتلاك السّلام مع نفسه أبداً”.

ويشرح سيفالوس موضحاً:

”دعني أخبرك يا «سقراط»، عندما يبدأ الرجل بالتفكير أن ساعته قد قربت، يدخل الخوف والاهتمام إلى عقله، وهذان لم يكن يملكهما قبل مطلقاً. فتقصص العالم الآخر وما يتطلّب ذلك من عقاب متأثر صُنعت هنا والتي كنت مرّة مسألة مضحكة بالنسبة إلى شخص ما، هي الآن مصدر قلق جدّي له مع التفكير بكونها حقيقة: إمّا من ضعف في العمر، أو لأنّه يحسّ الخطي باتجاه العالم الآخر، وندبه رؤيا أوضح عن هذه الأشياء، ونحتشد التربية والإنذار بالخطر عليه بكثافة. ويبدأ بالتفكير مليّاً والتأمّل بالأخطاء التي قد يكون ارتكبها بحقّ الآخرين. وعندما يجد مجموعة خطايا كبيرة سيحله كالطفل بالهلع مرّات عديدة، ويمتئني بالخاوف المظلمة”.

ولا ينجو من هذه المخاوف إلّا امرؤ مؤمّل نقيّ السريرة طاهر النّسمير، قد قضى حياته صالحاً ومستقيماً، ثم يتورّط في غشّ الآخرين وخداعهم. يمكن له عندئذ أن يغادر الدنيا وليست عليه ديون مستحقّة للآلهة أو ديون بذمته لناس. ذلك هو مفهوم العدل في نظره، وتلك هي منزلة الظالمين.

ههنا يأخذ الحوار وجهة السؤال الفلسفيّ الباحث في المصطلحات

وانفاهيم: الناظر في حظ الأجوبة من القوة الإقناعية. وهنا أيضا: يغادر سيفانوس المجلس معتذرا: ويذهب لتقديم الأضياع. ويحل ابنه بوليمارخوس (ويسميه «سقراط» (الوريث الشرعي للحوار).

اللقاء الثاني: بين سقراط و بوليمارخوس:

ينطلق المشهد الثاني من المحاور بين «سقراط» وبوليمارخوس من حيث إنتهى المشهد الأول (بين «سقراط» وسيفالوس) يسأل «سقراط» بوليمارخوس - وهو الوريث الطبيعي لسيفالوس - عن موقفه من تعريف أبيه للعدل. وعندما يبدي اقتناعا لعلّ مرجعه إلى إعجاب الأبناء بالآباء وتسليمهم في أغلب الأحيان بما يذهبون إليه، يسأله «سقراط» سؤالاً مخرجاً باعثاً على التفكير: إذا سلمنا بأنّ العدل هو إرجاع الديون فهل يمكن لهذا الفعل أن يُنجز بالعدل مرة وبانفظم مرّات؟

وليس السؤال من قبيل الترف الفكري وإنما هو من صميم عملية التفكير: يضرب «سقراط» على ذلك مثلاً:

«نفترض صديقاً أودعني سلاحه ثم طلب مني عندما لم يكن بكامل قواه العقلية أن أعيده: أيجب أن أرجعه إليه؟ لا أحد يقدر أن يقول بأنه يجب، أو أنني سأكون على حق، إذا فعلت ذلك أكثر من قولهم بأنني يجب أن أتكلّم الحقيقة دائماً».

والغاية من هذا الافتراض الانتهاء إلى أنّ تعريف العدل على هذا النحو ليس تعريفاً صحيحاً. وقد سار بينهما على نحو مخصوص، نبض فيه «سقراط» بالسؤال ومحاوره بالجزاب. وهي الطريقة التي كثيراً ما يتخيّرهما «سقراط» في المحاورات: تنهض به من وظائف، ولأنّ «سقراط» لا يطرح أسئلة عديدة بل يصوغ سؤالاً واحداً يجزّئه عنى مراحل، يجعله في شكل مقدمات متتالية، يدعمها بأمثلة قوية ملزمة تبدّد الشك، ثم يستخلص منها نتيجة أو نتائج لا يجد الخصم الموافق على المقدمات بدءاً من أن تُسلم النتيجة التي كثيراً ما تخاف الرأي الذي انطلق منه.

إنّ النظر في مسار المحاور بين «سقراط» وبوليمارخوس كغيل بتوضيح وجوه لقاء السؤال وكيفية الأجواب وكشف طرائق الإقناع. ولما كان حوار «سقراط» أكثر ما يظهر مسلماً، فقد ارتأينا وضع أقواله بين معقوفين يتضمنان طريقة

الجواب:

1. الوديعة دين يجب ردّه [تسليم]
 2. لا ترجع الوديعة إذا كان الشخص الذي يطلبها ليس في كامل قواه العقلية [تسليم]
 3. إذا كان دفع الدين هو العدل فإن هذه الحالة لا تضمن العدل [تسليم]
- يصوغ وسقراط أسئلته صياغة قياسية إضمارية، قائمة على إيراد مقدمتين أو أكثر، تترتب عليهما نتيجة لازمة:
- مقدمة أولى: قائمة على تعريف العدل بوصفه وديعة وجب ردّها أو ديناً وجب دفعه.
 - مقدمة ثانية: تُفيد استثناء يخلّ بقاعدة تعميم الحكم، ذلك أنّ الودائع لا ترجع إلى أصحابها متى استُشعر خطر ما آت من جهة ما يمكن أن يفضي إليه إرجاع الوديعة من أذى يحدث بلاء يحلّ.
 - النتيجة: إذا ما اعتبرنا هذه الحالة بطل تعريف العدل على ذلك النحو، فكانت الحاجة إلى إعادة التعريف. ومن صنب هذه القضية نتولد قضية ثانية مفضية إلى تعريف جديد:
4. إذا كان إرجاع الوديعة مؤدياً إلى إيذاء المسلّم فهل نعيد إلى الأعداء كلّ ما استلمناه؟ [يجيب بوليمارخوس: سنعيد كلّ شيء استدناؤه بالتأكيد.
 - العدو عددين لعدوّه: يستحقّ الشرّ]
 5. العدل إعطاء كلّ إنسان ما يناسبه [تسليم]
 6. الطّبّ ماذا يعطي ولن؟ [يجيب بوليمارخوس: يعطي العقاقير للجسم البشري]
 7. ولطهي؟ [يجيب بوليمارخوس: التّوبيل للأكل]
 8. وما الذي يعطيه العدل؟ ولن؟ [يجيب بوليمارخوس: العدل هو صنع الخير للأصدقاء والشرّ للأعداء]
 9. إذن صنع الخير للأصدقاء والشرّ للأعداء [تسليم]

في هذا انقطع من المحاوراة تعريفان للعدل أحدهما عام (العدل إعطاء كلّ إنسان ما يناسبه) وثانيهما أدقّ من الأوّل (العدل هو صنع الخير للأصدقاء والشرّ للأعداء) وآية الانتقال من عام إلى الخاصّ تتّ بواسطة القياس التّمثيلي الذي

نهض بوظيفتين متكاملتين: أولاهما تعليمية متمثلة في تقريب المعنى البعيد وتجسيد المعنى المجرد، وثانيتها استدراجية غرضها دفع مسر التفكير إلى نهاية يدرك من خلالها الطرف المحاور أن تفكيره لم يكن سليماً. وهو ما يمكن تبينه في السؤال التالي، وهو سؤال أفضت إليه النتيجة السابقة:

10. ومن القدر على صنع الخير لأصدقائه والأذى لأعدائه فيما يتعلق بالمرض وبالصحة؟ [يجيب بوليمارخوس: الطبيب]
11. وفي رحنة بحرية وسط أخطار البحر؟ [يجيب بوليمارخوس: الربان]
12. ومن نوع الأعمال أو بالنظر لآية نتيجة يكون الرجل العادل أكثر قدرة على صنع الأذى لعدوه أو منح المنفعة لأصدقائه؟ [يجيب بوليمارخوس: في الذهاب إلى الحرب وفي صنع الاتفاقات]
13. وعندما يكون الرجل معافى فلا حاجة للطبيب؟ [تسليم]
14. لا يصلح استعمال العدل إذن وقت السلام؟ [تسليم]

ينهض القياس التمثيلي، في هذا المقطع بالوظيفتين السابقتين، غير أن الوظيفة الاستدراجية فيه أبين وأوضح، ومرجع ذلك إلى الخطأ التي اعتمدها «سقراط» المتمثلة في اقتياد محاوره تدريجياً إلى تبين ما في تفكيره من وجوه الخطأ والتقصير. فالقول إن العدل في محاربة الأعداء ينطوي على معنى ضمني يلزم به «سقراط» محاوره فلا يجد مناصاً من الاعتراف والتسليم. وعندئذ يتغير مجرى التفكير.

15. هل تعتقد أن العدل يمكن استعماله وقت السلم كما الحرب؟ [تسليم]
16. كالزراعة لتحصيل الذرة؟ [تسليم]
17. أو كصناعة الأحذية لاكتساب الأحذية؟ [تسليم]
18. وما الخدمة المشابهة التي تقول بأن العدل يقدر على استخلاصها وتقدير على مساعدتنا لاكتساب وقت السلم؟ [يجيب بوليمارخوس: صنع الاتفاقات]
19. الاتفاقات هي المشاركة؟ [تسليم]
20. وهل الرجل العادل أم اللاعب الحاذق أكثر نفعاً أو أفضل شريكاً في لعبة الداما؟ [يجيب بوليمارخوس: اللاعب الحاذق]
21. وفي صف أحجار الآجر والأحجار، الرجل العادل أم البناء؟ [يجيب

بوليمارخوس: البناء]

22. إذن في أي نوع من أنواع المشاركة يكون الرجل العادل أفضل شريكاً من

البناء ولاعب القينارة؟ [يجيب بوليمارخوس: أفترض في شراكة المال]

23. عندما يعتد الشركاء بالعزّة لشراء أو بيع حصان (هكذا). فالخبير

بالأحصنة هو الأفضل؟ أليس كذلك؟ [تسليم]

24. وعند شراء باخرة، نجار السفن أم القبطان؟ [يجيب بوليمارخوس: نجار

السفن]

25. وماذا يكون الاستعمال المشترك للفضة والذهب، وفي أيّهم يكون العادل

مفضلاً على الشركاء الآخرين؟ [يجيب بوليمارخوس: عندما تريد إبقاء

الوديعة آمنة]

26. يعني عندما لا تستعمل الدراهم بل تخبئها؟ [تسليم]

27. كأنك تقول العدل يكون نافعا عندما يكون المال مراقباً وعديم الجدوى؟

[تسليم]

28. وعندما تريد الحفاظ على منزل التشذيب آمنة، حينها يكون العدل

نافعاً للرجال إفرادياً أو في اتحادهم. لكن عندما تريد استعماله فالفنّ لمن

يشذب الكرمة؟ [تسليم]

29. وعندما تريد الاحتفاظ بالنترس أو القينارة ولا تستعملهما ستقول إن العدل

يكون نافعا، ولكن عندما تريد استعمالهما ففنّ الجندي أو الموسيقي؟

[تسليم]

30. وهكذا كلّ الأشياء الأخرى، العدل يكون نافعا عندما تكون عديمة

الجدوى، وعديمة الجدوى عندما تكون نافعة [يجيب بوليمارخوس:

إن الاستنتاج كذلك]

31. لا يساري العدل إذن شيئاً إذا تعامل مع الأشياء عديمة الجدوى [تسليم]

تسير المحورة إلى هدف هو إبطال جواب المحاور الذي بدأ ذا عمق ظاهر

ودقة بديّة (العدل إبقاء الوديعة آمنة). وقد تمّ تفويض هذا الرأي بواسطة لقياس

انتمثيلي الذي لا يستمدّ قوّته من العلاقة القائمة بين (أ) و(ب) لإنتاج (ج) بل من

العلاقة القائمة بين (أ) في علاقتها بـ (ب) التي توازينا (ج) في علاقتها بـ (د):

أ - ب = ج - د] وهذا الشكل قادر على تنفيق ما هو مختلف فيه غير مسلم به

في البدء. لذلك بدت النتيجة غريبة فكأننا نقول (العدل يكون نافعاً عندما يكون

عديم النفع أو الجدوى). يخصص «سقراط» إلى هذه النتيجة التي فاجأت صاحبها غير أنه تسلمها خاضعاً لمنطق التفكير الذي سارت عليه المحاوره. وهنا تتجلى قدرة القياس الإقناعية وقوته الإلزامية. لذلك يتقضى «سقراط» هذه النتيجة التي ساعد محاوره على الوصول إليها. فالجدد من هذه الجهة دفع الخصم إلى اكتشاف تناقضه لغياب الدقة و لتسارعه في تحديد المفاهيم وعدم أخذه سائر المعطيات بعين الاعتبار. ولكن الإبطان لا يعطل مسار التفكير وإنما يقدره من جديد بحثاً عن العلل ورصد العناصر الغائبة: تلك التي لم ينتبه إليها الذهن في عملية البحث وصوغ المفاهيم.

32. إن القادر عل تسديد ضربة ممتازة في صراع الملاكمة وفي أي نوع آخر من الحرب، أليس بقادر على رد تلك الضربة أيضاً؟ [تسليم]
33. البارع في إعطاء الحماية ضد الرض يكون القادر الأفضل على زرعها بدون أن يراقب؟ [تسليم]
34. ويكون حارس المعسكر الجيد هو القادر على اكتشاف مخططات العدو وإحباط أعماله؟ [تسليم]
35. الذي يكون حارساً جيداً إذن لأي شيء يكون لصاً جيداً؟ [تسليم: أفترضه مستنتجاً]
36. وإذا كان الرجل العادل كفواً في حفظ اندراهم فهو كفو في سرقتها؟ [تسليم: هذا ما تضمنته المحاوره]
37. أصبح الرجل العادل بعد كل هذا نوعاً من السارق، والعدل هو السرقة [اعتراض بوليمارخوس: لا ليس ذلك بالتأكيد. العدل نفع للأصدقاء، مضر للأعداء]

ينهض القياس التمثيلي في هذا المقطع بدور المنطق ما كان من الآراء خلافاً وانباغت على قبول ما كان من النتائج غريباً. فالتقول إن العدل هو السرقة وإن العادل هو السارق هو تعريف خاطئ لا يحتاج في الأصل إلى عملية استدلال لبيان تهافته، غير أن «سقراط» يسلك هذا المسلك مجازياً بمنطقتان محاوره، مسلماً على سبيل الافتراض بمقدماته، حتى يبين له ما تفضي إليه المنطقتان الخاطئة من وخيم النتائج. لذلك يظهر محاور «سقراط» معترضاً هذه المرة اعتراضين أحدهما ضمنياً (هذا ما تضمنته المحاوره) وثانيهما صريح (لا ليس ذلك بالتأكيد). وفي هذا

الانتقال من القبول والتسليم إلى الرفض والاعتراض ما يؤكد قوّة الطريقة التي سلّكها سقراط، وقدرتها على تغيير المواقف والآراء وذلك بنقل المحاور من مستوى أول إلى مستوى ثان في التفكير.

38 هل تعني بالأصدقاء والأعداء أولئك الذين هم حقاً كذلك أو يبدو كذلك؟
إسليم: بالتأكيد يحبّ الرجل من يعتقد أنّه أخيار ويكره من يعتقد أنّهم أشرار]

39 لكنّ الناس يخطئون بشأن الخير والشرّ فالعديد ممّن ليسوا أخياراً يتراءون كذلك والعكس بالعكس؟ [إسليم]

40 سيعادون الأخيار إذن ويصادقون الأشرار؟ [إسليم]

41 ويكونون محقّين في عمل الخير للأشرار والشرّ للأخيار؟ [إسليم]

42 ولكنّ الأخيار هم العادلون ولم يفعلوا الظلم؟ [إسليم]

43 العدل إذن طبقاً لحوارك إيذاء أولئك الذين لا يفعلون الخطأ؟ [اعتراض
بونيمارخوس: لا يا سقراط، لنبدأ بالأخلاقي]

مما يميّز المحاوراة الأفلاطونية تناسل الأسئلة وتحوّل الجواب إلى سؤال جديد. ومن هذه الجهة يكون الجدل رديفاً للفلسفة بوصفها إلقاء السؤال المخصب لتذهن الناقض للسائد من الاعتقادات والآراء. فقد تقدّم في المحاوراة تعريف العدل بأنّه فعلٌ لخير للأصدقاء وإحاق الأذى بالأعداء. يستعيد سقراط هذا التعريف تذكيراً وإلزاماً، ويتحقّق الغرض بتسليم محاوره. وهي مرحلة مؤسّسة لسؤال لاحق تتمثّل في تعريف (الصديق) و(العدو). والأمر مهمّ متى نُظر فيه من جهة المعايير المعتمدة في تصنيف البشر إلى أصدقاء وأعداء. لا سيّما أنّ المعرفة الحسية خادعة وعامة البشر يستندون في تأسيس أحكامهم إلى ما تحمّله الحواس. لذلك كثيراً ما يحصل خطأ التقدير لتعدد الأقنعة وعدم مطابقة الباطن للظاهر. وتترتب على ذلك إيذاء إلى من هو في حقيقة الأمر صديق، ومكافأة من هو في الأصل عدوٌّ لعدو. ينبّه سقراط محاوره إلى هذا المعطى (لكن انظر العاقبة...) ويكشف عن النتيجة التي ينهي إليها هذا الضرب من التفكير (إذا طبقنا هذه القاعدة نكون قد فعلنا العكس مطلقاً). وعند اكتشاف الخطأ تكون إعادة التعريف: يتفطن المحاور إلى الخفاء فيسعى إلى تصحيحه. كان بإمكان سقراط أن يعفيه من هذا الإرهاق الفكريّ غير أنّه نهض في أغلب المحاوراة بدور السائل فكان مسألاً لا ينبغي عن إعادة التّفكير في ما استقرّ من مفاهيم، دافعاً محاوره إلى إعادة التعريف، مشجّعاً إيّاه

على بذل الجهد قصد تدارك النقص وتلافي الخطأ. ومن هذه الجهة يُكسب الجدل مهارة التفكير والارتياض على بناء المفاهيم ومقارعة الرأي بالرأي وتحليل الأفكار والدّهاب بها إلى أقصى ما يمكن أن تذهب إليه.

44. أفترض أن العدل هو فعل الخير للعدل والأذى للظالم؟ [تسليم]

45. لكن انظر العاقبة: رجال عديدون أخطأوا في الحكم على رفاقهم ولهم في المقابل أعداء أخيار ويجب نفعهم. إذا طبقنا هذه القاعدة نكون قد فعلنا العكس مطلقاً. [مراجعة مسار التفكير: أعتقد أنه من الأفضل إصلاح الخطأ بتعريف (العدو) و(الصديق)]

46. ما هو التعريف؟ [التذكير بالتعريف السابق: لقد سلمنا بأن العدو هو من يتراءى أو من يعتقد بأنه خير]

47. وكيف تقدر على تصحيح الخطأ؟ [تصحيح الخطأ: الصديق هو الذي يكون كما يتراءى بأنه خير، وكذلك العدو]

48. تعني بأن الأخيار أصدقاؤنا والأشرار أعداؤنا؟ [تسليم]

49. إذن يكون عمل الخير عدلاً لأصدقائنا عندما يكونون أخياراً. والأذى لأعدائنا عندما يكونون أشراراً؟ [تسليم]

ينتهي هذا المقطع من المحاوراة إلى نتيجة تبدو طبيعية ومقبولة يصوغها سقراطه بأسئلة ويتسلمها من محاوره بالموافقة والقبول. مدار هذه النتيجة - التي ستصبح مقدمة لمسار استنتاجي جديد - على فعل الخير للأخيار وفعل الشر للأشرار، أي العدوّ في الثواب والعقاب. غير أن المنطقات الكبرى الموجهة للفكر الأفلاطوني تؤثر في مسار المحاوراة فتدفع الطرف المحاور إلى التفكير في قيمة العدل مقارنة بالظلم، لأنّ انظم أياً يكن مآتاه ومقامه، هو في نظره، فعل رذيل. بهذا ينهض الجدل بوظيفة جديدة تتجلى في لاحق مقاطع المحاوراة:

50. لكن أيجب على العادل إيذاء أي شخص بأيّ حان؟ [ججابة محدّدة.

يجب أن يؤذي هؤلاء الخبيثاء الأعداء بدون شك]

51. أنت تحسن الأحصنة المؤداة أم تفسد؟ [يجيب بوليمارخوس: تفسد]

52. تفسد، يقال ذلك في النوعية الجيدة للأحصنة وليس للكلاب؟ [تسليم]

53. أو لا يفسد الرجال المؤدّون في ذلك الذي يكون الفضيلة؟ [تسليم]

54. والفضيلة الأساسية تكون العدالة؟ [تسليم]

55. إذن يا صديقي يصبح الرجال المؤذون أكثر ظلماً بالضرورة [قبول النتيجة]

56. ولكن هل يقدر الموسيقي بفنّه أن يجعل الرجال غير موسيقيين؟ [الإجابة بالنفي]

57. هل يستطيع سائس الخيل بفنّه جعلهم سائسي خيل فسدن؟ [الإجابة بالنفي]

58. وهل يستطيع العادل أن يجعل الرجال ظالمين باعدل؟ هل يقدر الخير أن يجعلهم أشراراً بالفضيلة؟ [الإجابة بالنفي. نقاضع: مستحيل]

59. ولا يكون تأثير الخير، بل ضده، سبب الضرر؟ [تسليم]

60. والرجل العادل يكون الخير؟ [تسليم]

61. ولا يؤدي الرجل العادل أحداً صديقاً أو عدواً، بل ذلك فعل لضد أي الظالم [تسليم]

62. إذن، إيذاء الآخرين لا يمكن أن يكون عدلاً [تسليم]

يعتمد «سقراط» تقنية التمثيل من جديد. فيعقد علاقة بين التظير والتظير وقيس المثل على المثل. ويعتمد سؤال التخيير:

"أنتحسّر الأحصنة المأذاة أم تنسد؟" وهو سؤال مفتوح من جهة تغييره لجملة من امکانات المرفوعة في الخطاب. ويتوسل سؤال التقرير والإثبات (ولكن هل يقدر الموسيقي بفنّه أن يجعل الرجال غير موسيقيين؟" و قوله:

"ولا يكون تأثير الخير، بل ضده، سبب الضرر"

لينتهي إلى أن فعل الإيذاء ليس عدلاً

"إن، إيذاء الآخرين لا يمكن أن يكون عدلاً".

وبذلك يساهم «أفلاطون» -عنى لسان «سقراط»- في تشييد صرح المدينة فيعطف النفوس على جميل القيم ويحبب إليها الفضائل بواسطة الجدل وبتقنية السؤال. من شأن هذه النتيجة أن تغلق المحاورة فقد استوفت أبعادها تعريفاً وتحليلاً ومناقشة ودحضاً وإبطالاً... ولكن من الأجوبة يتوَلَّد السؤال.

63. نعم. وإذا نقض التعريف على العدل وانفعل العادل فما التعريف الذي

تستطيع أن تقدمه؟

يتحدد مقصد المحاوره عنى أساس النتيجة الكبرى التي تنتهى إليها «سقراط» وهي أن العدل هو عدم إيذاء الآخرين. وتفهم هذه النتيجة في ضوء تعريفات سابقة لعدل. هي بمنزلة النتائج الخاطئة التي أفضى إليها تحليل «سقراط» لرأي محاوره بغية إبراز تماثله. وهي نتائج ملزمة متى نزلناها في مسار القياس القائم على إيراد مقدماتين أو أكثر لاستخلاص النتيجة. من شأن هذه النتائج أن تثير المتلقي لحظة النظر فيها لغرابتها غير أن إدراجها في سياقها من المحاوره ووصلها بعملية التفكير المنطقي القائم على القياس كغيل بتبديد تلك الغرابة لأن ما استخلص من نتائج إنما هو مقترن بالفكرة الخاصة التي تأسس عليها التحليل (العدل هو دفع الديون). لذلك عرّف العدل تعريفات مناقضة ومختلفة:

العدل عدم دفع الديون (في بعديها المادي والميتافيزيقي) إذ توجد حالات مانعة.

- العدل إعطاء كل إنسان ما يناسبه.
- العدل يكون ذمّياً عندما يكون عديم الجدرى.
- الرجل العادل سارق والعادل هو السرقة.
- العدل إيذاء أولئك الذين لا يفعلون الخطأ.
- العدل هو فعل الخير للعادل والأذى للظالم.
- يكون عمل الخير عدلاً لأصدقائنا عندما يكونون أخطاراً، والأذى لأعدائنا عندما يكونون أشراراً.

وبفضل هذا المسار التحليلي أمكن نقل المحاور من مستوى أول في التفكير (الاقتناع والنووق) إلى مستوى ثان عدل فيه عن اقتناعه السابق وسلم بالتعريف الجديد تسليم من انكشفت له وجوه الخطأ في آرائه وأفكره وتجنّست نه وجوه الصواب في تفكير محاوره. نتبين هذا في تسليمه بسائر المقدمات والتزامه بما ترتب عليها من نتائج.

من شأن هذه الطريقة في التفكير أن تصون التفكير عن الوقوع في الخطأ وتساعد على تعرف الحقائق وتعالج الفهم الفاسد وتدفع إلى استنتاج مدركات

جديدة. وهي -باعتقادها أمثلة محسوسة- تنقل المفهوم المجرد إلى الذهن مثلما تساعد على استنباط المعاني المجردة من ضواهر الأشياء المدركة بالحس. قد تبدو الأسئلة متباعدة ويبدو نصر المحاور مفككاً لا ينتظمه إلا السؤال، غير أن نعام النظر يكشف عما فيها من انسجام يحققه استخلاص المعنى الكلي من الجزئيات المتشابهة؛ أو إدراك الكليات بالنظر في الجزئيات، في حركة ذهنية قائمة على الاستقرار وقياس الأشياء والتطائُر. واستنباط المقابل واستدعاء التقيض، وسائر أنشطة الجمع والتفريق والتحليل والتركيب، ووصل الظواهر بأسبابها. وهي ضروب من النشاط العقلي يجليها الجدل بوصفه فنّ مناقشة الآراء ودحض الأبروحت وتنبية المحاور على جواب أغفلها، والزامه بما يترتب على سنوكة منهاج مخصوص من مناهج التفكير. وبفضل الجدل أمكن تحويل المطلوب نتيجة فإذا القضية انطوية ينتجها القياس الباعث على القبول والتسليم إذ ليس لمن قبل المقدمات غير الإقرار بالنتائج لأن نتيجة القياس متضمنة في المقدمات.

ولعل أهم ما يلفت النظر في أساليب الجدل في هذه المحاور كثرة اعتماد التمثيل، والتمثيل في الأصل لا يهب اليقين بل يرجح الظن والإمكان. فهو من هذه الجهة ناجع في مجال سياسة والأخلاق وفي سائر مجالات الحياة وأنشطة الإنسان، تلك التي يعول فيها على الضنّ الراجح لأنّ العقليات المحضة تستغني عن طريقة التمثيل.

ومما يستوقف النظر في هذه المحاور هو حضور الطرف المحاور لسقراط، غالباً في وضع التسليم، إذ قلما بدأ معانداً متعنّداً أو سائداً عن الواضحات أو مغانطاً بالسؤال. بل إنه كثيراً ما يعترف بغفوته وينهض من سباته ويسلم بما أفضى إليه مسار التفكير. منتقداً عما ورثه من خاطئ الاعتقادات والآراء التي لم توضع موضع البحث والاختبار. أمّا سقراط فكثيراً ما كان يبتسئ التعريف من محاوره ويسوق أمثلة يدفعه بها إلى صوغ تعريف دقيق جامع، ويستدرج محاوره ليظهر منه بجواب عن سؤاله انذني أثناء في أول اللقاء من دون أن يصرح برأيه في الموضوع، كن يفعل ذلك مدفوعاً برغبة بادية إلى إضعاف اعتقاد محاوره ومن ثمة إلى إبطال رأيه وتقويض أطروحتة، فهل الجدل بهذا المعنى فنّ تقويض الأطروحات وإبطال الآراء؟

إنّ البحث في المعرفة عند سقراط، قائم على البحث في طرق الوصول إليها

ومشروط بسلامة المسالك المؤمنة لها. وفي هذا السياق انتهج في البحث نهجاً مخصوصاً قائماً على جملة من الطرائق الإقناعية والعمليات الذهنية التي يستقطبها الجدل وينحصرها مصطلح التوليد (La maieutique). من هذه الطرائق تصنع الجهل: وتقبل أقوال الخصم على وجه الافتراض، والقاء الأسئلة: وتحويل الجواب سؤالاً جديداً، وعرض الشكوك. ولظهور في مثله الباحث الحائر يطلب يقيناً يبدد آلام شكوكه وظنونه وينشد إفادة تزيى من ذهنه فراغاً معرفياً. غير أنه -وهو يفعل ذلك- يكشف عما في أقوال محاوريه من تناقض ويستدرجهم إلى الإقرار بجهلهم وخطئهم، ويتخذ أقوالهم حجة عليهم تبطل ما ذهبوا إليه. وكثيراً ما تقف المحاورة عند دحض الأطروحات وإبراز تهافتها من جوانب شتى. فهل الإبطال منتهى غايته؟

لا شك في أن الإبطال مرحلة ضرورية في البحث لا سيما إذا امتد البحث بالأخطاء ووسم بالتناقض وبني على ما هو خلاف. ههنا تكون للتقويض وظيفة تأسيسية متمثلة في تخليص العقول من الأوهام والعمى الزائف سبيلاً إلى إعدادها لقبول الحقائق، كالأرض المستتلة أعشاباً ضارة وأشجاراً غير مثمرة، تُحرث وتقلب ظهراً لبطن لتصبح بعد المزرع منتجة ولوداً.

كيف يتم هذا؟

لا يقترح سقراط في المحاورة رأياً ولا يحمل تصوراً مثاليًا يدعو الآخر إليه، ولا ينهج أساليب الأمر والنهي والحث والإرشاد كما يفعل النوعاظ والخطباء، وإنما هو يستدرج المحاورين وهم لا يشعرون، يساعدهم بالأسئلة اللازمة والأمثلة الموضحة والاعتراضات المرتبة فإذا هم قد استكشفوا الحق الكامن في أنفسهم واستخرجوه بفكرهم، وكان فضله لا يجاوز مساعدة الآخرين على استخراج ما هو كامن فيهم، مثله في ذلك مثل امرأة الحامل تساعد القابلة على وضع المولود الجديد. ذلك هو منهج التوليد، والمقصود به استخراج الحق من النفس. وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنه يزاود صناعة أمه، وكانت قابلة، إلا

أنه يولد نفوس الرجال بدل الأجسام¹.

كذا هو المنهج السقراطي، قوامه التظهير والتأسيس: تطهير النفوس والأذهان مما ترسخ فيها من الوهم والزيف الآتيين من سوء التربية والافتقار إلى التجربة، ثم تكون مرحلة التأسيس. ولها منطلقات وضوابط ومبررات، منها الاجتهاد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً منعاً وتخليصاً من الاختلاط والاشتراك لئلا يذر للسفسطائيين منفذاً للمغالطة. ومنها التصنيف والتقسيم. واكتساب الحد بالاستقراء وتركيب القياس بالحد، (وبفضل ذلك غير روح العلم تغييراً تافهاً)².

هذا المنهج القائم على التقليد، يُعرف باسم الديالكتيك أو الجدال. ووجه التسمية آت من جهة تناول الأفكار بالتحليل النقدي والمواجهة والاعتراض لاكتشاف ما فيها من تناقض. وصورته الإجرائية متمثلة في تسلّم قول الخصم المحاور على وجه الافتراض لاستنباط ما يترتب عليه من نتائج ملزمة يقر بها الخصم. قرأنا ومن ثم يتحقق من صحتها ويصححها أو يعدل عنها. غير أن بعض الباحثين يرى أن «سقراط» -وهو يناقش تلك الفرضيات- لم يضع نظرية يثبت بها أن هذه الفروض قضايا واضحة بذاتها أو بديهيات وإنما كانت هذه الفروض مجرد مسلّمات يتفق عليها الطرفان ولم يكن «سقراط» يعنى بالتحقق من صحة

1 أميرة حنفي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة، طبعة جديدة 1998 ص 143. شرح أفلاطون المعنى المقصود بهذا التقليد السقراطي حين كان يحدد عرض نظريته في المعرفة، وذلك في محاوره (ثياتيوس). يقول ثياتيوس: أعظم يد سقراط أنني قد حاولت مراراً ذلك الاختبار الذي قادني إلب أسئلتك ونكثني للأسف ثم أقنعك بتلك الإجابات التي توصلت إليها كما لم أجد في الإجابات التي سمعتها الدقة التي تطلبها. وأنتني لم أتحص بعد من عذاب البحث... ويقول سقراط: إنك تشعر باللام الأملاء لا بالفراغ يا صديقي... ألم تسمع ما يقال عني... من أنني ابن قابله من أسير وأعظم المقابلات (فيديريت) وأنتني أدرس نفس هذه الحزمة؟

2 محمد فتحي عبد الله وعبد الله المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للنشر والطباعة، طنطا، (د. ت.)، ص 140. وينظر أيضاً:

VICTOR GOLDSCHWIDT, Les dialogues de Platon, n. 29.

في حديثه عن حوار التشكيك والإحراج (Le dialogue aporétique) الهادف في مرحلة أولى إلى تنقية النفوس والأذهان من المعارف الخاطئة دون أن ينفي إلى حل المسألة الخلافية.

الفروض أو ما يترتب عليها بالتجربة أو بالملاحظة ولكنه كان - إذا أثبتت حولها الشكوك - يكتفي بالبحث عن مقدمة أخرى أو عن فرض سابق عليها تستمد منه¹ ومن شأن هذه الملاحظة أن تبعث على التساؤل عما إذا كان سقراطه يعنى حقاً بالتعريف النظري كما يقول أرسطو، أم كن يسعى إلى أن يبين لمحاورة قصور معرفته فيضطر حينئذ إلى الاعتراف بجهله. وينتهي سقراط على هذا النحو إلى أن الجميع لا يعرفون حقيقة ما يدعون².

هذه خصائص الجدل ووظائفه في الكتاب الأول من الجمهورية. وبالرغم من القواسم المشتركة بين المحاورات الأفلاطونية لا سيما في ضائق الاستدراج والساليب الإقناع وكيفيات إبطال الأطروحات فإن تحليل أنموذج واحد لا يسمح بتعميم الحكم ونشر الخصائص على سائر المحاورات. لذلك يبقي البحث مفتوحاً ينتظر من يقرع بابه ليعرف قابه ويتسلم جوابه. ولعل غياب الضمائية والسكون في نهاية هذه المحاورات والماعها بإمكان مواصلة البحث من جهة ثانية وفي أفق جديد مما يفتح أبداً أفق التسأل.

1 أبيدة حلي مضر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 145.

2 المرجع نفسه، ص 142.

الفصل الثاني

أنموذج المناقشة الجدلية الأرسطية

ننظر، في هذا الفصل، في المجادلة أو المناقشة الجدلية بوصفها ضرباً من ضروب الأقاويل الحجاجية التي تناوبها أرسطو بالتحليل والتفسير، لغاية الوقوف على مقوماتها، ومميزاتها، وطرائق انهارتها فيهما والارتياض عليهما. وتحقق هذا المنطلب مشروط بدءاً بتنزيل كتاب الجدل في سياقه وتبيين نزله من سائر كتب المنطق الأرسطي.

يعدّ كتاب الطوبيقا (Topiques) (المواضع أو الجدل) خامس قسم من أقسام المنطق الأرسطي. وهو كتاب يتألف من ثمانية مقالات تتفاوت فصولها عدداً وحجماً¹. وقد ترجمه العرب بكتاب «الجدل»². من هذه الكتب أربعة تبحث في صرة القياس وأربعة تبحث في مادته³. وإذا كان المنطقة العرب - فيما يذكر

1 ابن سينا، الشفاء، تصدير طه حسين، مراجعة إبراهيم مدكور، نشر وزارة المعارف العمومية، الطبعة الأميرية الفعرة، 1952، ص 44.

2 يرى ابن سينا أن الكتاب (ليس كله نظراً في المواضع، بل ذلك أكثر أجزائه. وفيه نظر يتقدم المواضع، لكن عدة ما فيه وأكثره هو الموضوع. وسائر ذلك إنما يقال في كيفية اكتساب الموضوع. أو في كيفية استعمال الموضوع. وقد يسمى الكتاب باسم الغالب من أجزائه. أخذاً من مقدار الكتاب، واستيلاء على غرض الكتاب). ينظر: ابن سينا، الشفاء، ص 42.

3 يذكر ابن خلدون في «فصل علم المنطق» من المقدمة، أن كتب المنطق ثمانية: الأول في الأجناس العائية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات وهي التي لبر فوقها جنس ويسمى كتاب المقولات. والثاني في التقاطع التصديقية وأصنافها ويسمى كتاب العبارة. والثالث في القياس وصورة إنتاج على الإطلاق ويسمى كتاب القياس وهذا آخر النظر من حيث الصورة. ثم الرابع كتاب البرهان وهو النظر في القياس المنتج لليقين وكيف يجب أن تكون مقدماته يقينية ويختص

إبراهيم مذكور في مقدمة كتاب الشفاء لابن سينا¹ - قد درجوا على تقسيم المنطق إلى تسعة أقسام متدرجة ومتلاحقة² فإن من المترجمين المعاصرين من أمثال تريكو

بشروط أخرى لإفادة اثنين مذكورة فيه مثل كونها ثالثة وأولى وغير ذلك وفي هذا الكتاب الكلام في المعرّفات والحدود إذ المطلوب فيها إنما هو التيقن بوجوب المطابقة بين الحد والمحدود لا يحتل غيرها فذلك حتمت عند المتقدمين بهذا الكتاب. والخامس كتب الجدول وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم وما يجب أن يستعمل فيه من الشهوات ويختص أيضاً من جهة إفادته لهذا الغرض بشروط أخرى من حيث إفادته لهذا الغرض وهي مذكورة هناك. وفي هذا الكتاب يذكر المواضيع التي يستنبط منها صاحب القياس قياسه وفيه عكوس القضايا. والسادس كتاب السفسطة وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق ويُعَالِط به المناظر صاحبه وهو فاسد وهذا إنما كتب ليُعرف به القياس الغلطي فيُحْصَر منه. والسابع كتب الخطابة وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحطيمهم على أفراد منهم وما يجب أن يستعمل في ذلك من انقالات. والثامن كتاب الشعر وهو القياس الذي يفيد تشثيل والتشبيه خاصة للإقناع على الشيء أو النقرة عنه وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيلية. وقد صنف ابن خلدون كتب المنطق الأرسطي صنفين: صنفاً يبحث في صورة القياس وصنفاً يبحث في مادته. وذكر في معرض تقديمه هذه الكتب أن حكماء اليونان وبعد أن تهذبت الصناعة وركبت رأوا أنه لا بد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن فصارت تسعة وترجمت كلها في اللغة الإسلامية وكتبها وتداولها فلاسفة الإسلام بالتفصيل والتأخير كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس وفي أسياقي نفسه يرى أن المتأخرين قد نظروا في علم النفس السبعة (وغيروا اصطلاح المنطق والحقائق بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرؤوس نقوها عن كتاب البرهان وحذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات والحقائق في كتاب العبارة الكلام في العكس لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجود ثم تكلّموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العدم لا بحسب مادة وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة البرهان والجدول والخطابة والشعر والسفسطة ورُبِمَ يُلَمُّ بعضهم بالتيسير منها إنباءً وأغفلوا كان لم تكن هي المهم المعتمد في الفن ثم تكلّموا فيما وغموه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع... بنظر ابن خلدون، المقدمة. فصل: علم المنطق: ص 541-544.

1 ابن سينا. الشفاء، ص 44.

2 هذه الأقسام هي: إيساغوجي (أو المدخل الذي يبحث في بعض الألفاظ الدالة على المعاني الكلية)، وقاضيفورياس (أو المقولات الذي يحصر عدد المعاني الكلية المعنية المشتقة على جميع الموجودات)، وباري إرميناس (أو العبارة (يبين كيفية تركيب المعاني إيجاباً أو سلباً، بحيث تصبح قضية وخبراً محتملاً تصديقاً وكذباً)، وأنالوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى (يعرض

(J. TRICOT) من آثار مسألة الأسبقية في الزمن واعتبر أن كتاب المواضع سابق زمنياً لتحليلات (Analytiques) ¹.

وبواجه قرئ كتاب الطوبيقا لأرسطو (أو المعروف بكتاب المواضع أو كتاب الجدول) - والمنطق الأرسطي عامة - جملة من القضايا المعرفية والمنهجية، أولها قضية امتلاك النسان اليوناني إذ من دونه تتضاعف حيرة الباحث إذ، مشكلات الترجمة إلى لغات أخرى. وثانيتها قضية الشروح والتفسير التي رافقت النسخ الأصلي وأضحت في أحيان كثيرة مفتاح فهمه وغك مغالقه. وثالثتها ما ترتب على الشرح والتفسير من تداخل حاصل بين النسخين يعسر معه تبين صورة النص وحدوده في نشأته الأولى ويستدعي، في الآن نفسه، البحث في ما لحقه من وجوه الإضافة والتحوير، ورابعتها متمثلة في تواتر الحديث عن الجدول في سائر مؤلفات أرسطو المنطقية وعدم اقتضاره على كتاب الطوبيقا، وهو ما يستدعي المقارنة بينها لتبين حدود الجدول ورصد سمياته. والمسألة مهمة لكون اللغة المنقول إنهم حاملة أفكار ومفاهيم وهي طريقة تفكير بقدر ما هي وسيلة تعبير، وهو ما ينضي إلى قراءات أرسطية متعددة وإن انطلق المترجمون من نص واحد. والمسألة في لغة العرب وفكرهم أمة، إذ هم، في هذا المجال، فضل كبير يتأكد إيجاباً بالنظر في شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ويتأكد سلباً بالنظر في جملة النسخات التي اعترضت على المنطق الأرسطي وسعت إلى الطعن عليه. من قبيل ما ألفه ابن قتيبة وابن تيمية وغيرهما. ومتى اعتبرنا هذه القضايا استبان لنا ما في هذا المنهج من مزالق منهجية.

تأليف النفسيا، بحيث يتكون منها قياس يغيد علماً بمجهول). وأنطوطيقا الثانية أو التحليلات الثانية (نسخ فيه شرائط القيس، بحيث يصير برهاناً ويكتسب به يقين لا شك فيه). وطوبيقا أو الجدول (يتصل على الأقيسة الشافعة في مخدبة من فسر فهمه عن إدراك البرهان وقع بالمحدورات الجدلية). وسوفليقا أو السفسطة (بحسب جميع انغالطات التي تحدث في العزم والأقوال عامة). وريغوريقا أو الخطابة (يوضح الأقيسة البلاغية لصانحة خطابة الجماهير مدح أو ذم، اعتذار أو عتاب). وبوبليقا أو الشعر (يشرح الخياعر الشعرية، وما ينبغي أن يوفق فيه. بحيث يكون أجود وأفخم وألذ وأمتع). وكلها لأرسطو ما عند إيساغوجي فأه، لفرغوريوس. وقد وضعه ليكون مدخلاً لتأضيغوريوس أو لمنطق جميعه. ولم يلبث

أن أخذ عند وأضيف إلى كتب أرسطو. وجن جزء منها وسار سار انشس

وعنى هذا الأساس ارتأينا تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث: يتوسل أوله منهج المقارنة لينظر في القول الجدلي مميّزاً من البرهان والخطابة والسفسطة¹. وينعقد ثاني المباحث على الخصائص والمقومات، ويتركز ثالث المباحث على إستراتيجيات المجادل في الإقناع، أو الارتياض على الجدل.

1. حدود الجدل

1.1. بين الجدل والبرهان

مدار هذا المبحث على رصد وجوه التمايز بين كتاب الجدل -خامس كتب «أرسطو المنطقية- وكتابه التحليلات الأولى- وهو كتاب موضوعه البرهان وكيف يكون من مقدمات أولية صادقة وقيينية- والتحليلات الثانية، وفيه مقلتان تبحث أولاهما في طبيعة البرهان وما ينتزع عن ذلك من مسائل، وتقع في أربعة وثلاثين فصلاً، وتعالج المقالة الثانية موضوعات البحث العلمي وعلاقاتها بالتعريف (أو الحد) والقسمة وسائر الوسائل المنطقية وتقع في تسعة عشر فصلاً².

والنظر في كتاب الجدل ومقارنته بالبرهان يفضي إلى رصد جملة من الفروق في المقدمات والنتائج والغايات وفي أنواع الأدلة والحجج وعددها وفي وضع المخاطب والعلاقة بين المتحاورين.

1 نذير في هذا السياق إلى أن حديث أرسطو عن الجدل قد انتشر في تضايف كتبه المنطقية، ولم يقتصر على كذب السويقي. ففي كتاب الخطابة مثلاً نجدده يخصص فقرات عديدة لرصد الفروق بين الخطابة والجدل والبرهان. ونشير أيضاً إلى أن الفلاسفة العرب من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد قد عكفوا النظر في هذا الجانب، وقد استندوا إلى شروحهم لاستصفاء هذه الفروق التي تجد سنداً ومرجعاً في المنطق الأرسطي. ينشر:

Aristote, *Rhétorique*, Introduction de Michel Meyer, traduction de Charles-Emile Ruelle, revue par Patricia Vanhormolryck, commentaires de Benoit Timmermans, Librairie Générale Française, 1991.

2 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، حققه وشرحه عبد الرحمن بدوي، سلسلة تراثية، الكويت، الطبعة الأولى، 1984، ص 14.

1.1.1. المقدمات

يُميّز «أرسطو» البرهان من الجدل: يقوم البرهان على مقدمات يقينية، بينما يبني الجدل على مقدمات ظنية هي أقوال عامة مشهورة غير يقينية. يعتمد البرهان على المبادئ الأولية الصادقة بالضرورة فهي ملزمة؛ بينما تكون مقدمات الجدل قضايا مشهورة فيها نسبة من الصدق تعظم أو تضعف. وهو ما يبرر الحاجة إلى إثبات صدقها بنقض المخالف لها. فالجدل، من هذه الجهة، يعتمد على قضايا ظنية تحتل الصواب مثلاً تحتل الخطأ، ومن جوار احتمالاتها للخطأ تثبت نقطة البدء في الجدل. وعلى هذا الأساس، يرى «أرسطو»: أن المثل الكامل للمعرفة البرهانية موجود في الرياضيات، لأنها تقوم على مبادئ بيّنة بنفسها.

إن الجدل في الأصل قياس. غير أنه، قياس ينهض على مقدمات مشهورة أو مسلمة، الغرض منها إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان [...] وقد تتسع دائرة هذا التعميم القياسي حتى تصل إلى أن ما كان من مقدماته مغايات فحسب، فهو قياس سفسطائي. وما كان من مقدماته الظن والإقناع فهو قياس خطابي. وما كان من مقدماته يتصف بالخيال، كان قياساً شعرياً. وبهذا تنحصر أنواع الصنائع التي تستعمل القياس في خمس فقط، هي: برهانية وجدلية وسفسطائية وخطابية وشعرية¹.

وقيام القياس الجدلي على مقدمات مشهورة لا يمنحها اليقين بينما هي في البرهان صادقة وأولية ومباشرة وأعرف من النتيجة وسبق. ووضيفة الأقيسة هي ضمان صحة الانتقال من المقدمات إلى النتائج. ولذلك يتوقف صدق النتائج في القياس على صدق مقدماته.

بين الجدل والبرهان اختلاف بين ضربين من المعارف: ضرب أول هو يقين يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود. مقدماته صادقة وأولية ولا تحتاج إلى أن يبرهن عليها، وعلمه بديهي وضروري وكلي، أنا الضرب الثاني فمجاله الظن (دوكس) والممكن والمحتسل، وهو من هذه الجهة

1 ينظر: ابن سينا، كتاب الجدل، ص 20. وينظر أيضاً: جعفر آل ياسين، المنطق السينوي،

خلافي يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً¹.

2.1.1. أنواع الأدلة والحجج

صورة القياس في البرهان والجدل والسفسطة واحدة، وإنما الفرق من جهة المادة: يكون القياس برهانياً متى تألف من المقدمات الأولية الصادقة، ويكون القياس جدلياً متى كانت مقدماته من المشهورات، ويكون سفسطائياً متى تكون من مقدمات يُظن أنها مشهورة أو صادقة وليست هي في الحقيقة كذلك. وعلى هذا الأساس يرى أرسطو أن في البرهان يُعتمد القياس، كما في الجدل في دينيبي للمسائل أن يستعمل الاستقراء مع عوام لجدليين والقياس مع المهرة² وذلك لصلة الاستقراء بالمحسوس وفضله في نفع الجمهور وتحقيق الإقناع.

3.1.1. عدد الأدلة

في البرهان يُقتصر على دليل واحد ولا يشترط تعدد الأدلة في المسألة الواحدة، خلافاً للجدل لا يُقتصر فيه على دليل واحد. ومرجع هذا التفاوت إلى كون مبادئ البرهان أولية صادقة بالضرورة، وأن البرهان لا يعتمد إلا على المقدمات الحق لإنتاج الحق، وهو من هذه الجهة يبعث على التسميم، أما الجدل فيحتاج لطبيعته الخلافية إلى أكثر من حجة ودليل، ذلك أن قضاياه ظنية تحتل الصواب كما تحتل الخطأ، ومن جواز احتمالها للخطأ تنبثق نقطة البدء في الجدل: ويحاول كل طرف أن يتصيد الخطأ ويقتنصه بالجدل.

الهدف:

يهدف البرهان إلى تعميم الغير وبيانه إلى الحق. أما الجدل - وإن نشد هذه الغاية - فإن من أهدافه اختبار الآراء والأطروحات ومناقشتها وتنقيحها وتمييز الحق من الباطل. ومن أهدافه أيضاً إفحام الخصم. وهو - بهذه الخاصية الوظيفية - رياضة ذهنية قائمة على استعراض الحجج والحجج المضادة استعراضاً

1 ابن رشد. شرح البرهان لأرسطو وتنخيص البرهان. ص 49.

2 ابن رشد: تنخيص كتاب الجدل. ص 213.

ينتهي الروح النقدية ويمكن من الحوار والنقاش الفكري مع الآخرين.
النتيجة:

النتيجة في البرهان حاسمة. وليس لها في الجدل قوة البرهان وإن نزعنا إليه، إذ تظل في الجدل مطلوبة تعضدها حجج وتقوضها حجج أقوى. ثم إن منطق البرهان قضايا تنتج الحق من ذاتها. ومنطق الرجحان تتدخل فيه عوامل نفسانية واجتماعية خارجية هي التي تميل به إلى الرجحان، ذلك أن الحق حق بنفسه والمشهور يكتسب الشهرة لأحوال تقترب به، بعضها أحوال تقترب بالجدلي الذي يستعمل المشهور وبعضها تختص بالمشهور نفسه¹.

4.1.1. طبيعة المتحاورين

يختلف وضع المتحاورين في البرهان عن وضعهما في الجدل: تكون العلاقة في البرهان علاقة معلم بمتعلم، أما في الجدل فهي علاقة بين متحاورين في الغالب نظيرين متقاربين كفاءة ومنزلة. ويذهب بعضهم إلى أنه لا يشترط أن يكونا خصمين في الرأي كما صورهما ابن رشد. يجري القياس الجدلي بين سثن ومجيب، فالجدل من هذه الجهة، مشروط بمخاطبة الآخر والتباحث معه ومشاركته في الفحص إلى أن يتهياً الإقناع، أما القياس البرهاني فقد يكون بين المرء ونفسه (فلذلك لا يباني المبرهن إن كانت مقدماته صادقة أن لا يكون تسلمها من غيره)².

2.1. بين الجدل والخطابة

إن الجدل، في التصور الأرسطي، شأنه شأن الخطابة، مركوز في طبع الإنسان، جار في سلوكه، تكشفه المواجهات والخصومات، وتنتضح معانها في نصرته الأفكار ودعمها واندفاع عنها وفي اتهام الرأي الآخر والسعي إلى دحضه وإبطاله. يفعل الناس هذا عند التلاقي والتواجه وفي مقامات تقتضي ذلك، ويفعلون ذلك بصورة تلقائية بالرغم مما في عمليات الإثبات والنفي والدعم والدحض والإقناع والتأثير من الجهد والاحتياال في عملية التفكير. وعلى هذا الأساس يوجه «أرسطو»

1 ابن رشد، الشفاء، المقدمة، ص 31.

2 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ص 199.

البحث نحو الجدول والخطابة لشيوعهما وحظوتيهما بالقبول عنده¹.

والجدول الأرسطي واقع بين القضايا البرهانية والأقوال الخطابية، بين الفلسفة والعلوم من جهة وبين الخطابة من جهة ثانية. يرتبط بالبرهان بنحو من الأنحاء تكونه استدلالاً مبنياً على الآراء الراجحة والمحتملة، ويختلف عنه اختلاف الرأي المحتمل الشائع الهادف إلى تحقيق نفع اجتماعي عن العلم اليقيني المعتمد على الحقائق المطلقة الضرورية².

وللجدول بالفلسفة صلة متينة إذ هو لها عماد وفي تشريع مبادئها سند ومرتكز، وهو بمنزلة الاختبار يجريه الفيلسوف منفرداً، مقترضاً مخاطباً يتوجه إليه بالحديث، معترض على قوله، مستدلاً على اعتراضه بحجج تدعو إلى النظر وتستوجب المعالجة ضماناً لمبدأ عدم التناقض³.

ولكن الاعتراض ليس مبدأ مطلقاً يشمل كل موضوعات القول إذ لا يمكن للجدلي أن يضع كل شيء موضع السؤال، ولا هو يجادل من اتفق من الناس. فهو

1 ينظر: ARISTOTE, *Rhetorique*, Livre premier, Chapitre premier, Rapports de la rhétorique et de la dialectique, (1354a), p. 75. وكتاب الجدول خامس الكتب في الشجرة العلمية لكتاب تلخيص كتب أرسطو لابن رشد. (ناخر مدور الكتب الأربعة الأولى: المقولات، اعتباراً، القياس، البرهان) وهذا الجزء هو السادس لأنّ لابن رشد كتاب «إيساغوجي» تلخيص كتاب الجدول، حققه وقدم له وعلق عليه د. شارلس بترورث، شارك في التحقيق د. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979. وفي تلخيص كتاب الجدول يقول ابن رشد: «... تعريف القوانين والأشياء الكنيّة التي منها تلتئم صناعة الجدول وبها تكون أكمل وأفضل. وذلك أنّ هذه الصنعة إنّما توجد على أقصى كمائها بشيئين اثنين: أحدهما معرفة الأشياء والقوانين التي به تلتئم، والثاني استعمال تلك القوانين والرئاسة فيها حتى يصير استعمالها ملكة. وذلك كالحال في سائر الصناعات كصناعة الطب وغيرها. وهذه الصناعة هي بانجمله التي نقدر بها إذا كنا سائلين أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً على إبطال كل وضع يتضمن انجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع يروم السائر إبطاله إذا كنا مجيبين؛ وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع» ينظر: شروح ابن رشد لكتب أرسطو: ضمن الأصون العربية، تلخيص كتب أرسطو في المنطق، ج 6، تلخيص كتاب الجدول، القاهرة، ص 29.

2 ابن سينا، النشء، ص 46.

3 ARISTOTE, *Rhetorique*, Librairie Générale Française, 1991, Introduction de Michel Meyer, p. 19.

من هذه الجهة حوار مشروط بموضوع خلافى ومخاطب نظير يحافظ في التبادل على المستوى اللغوي المطلوب لأنَّ مجادلة العامة من شأنها أن تجعل "الأقويل المستعملة معهم خسيصة فيحصل باعتبارها مكنة رديئة للجدلي".

نيس للمجادل أن يبخس لغته ويسف بها غير أن هناك حالات أجاز «أرسطو» فيها للمجادل على جهة العدل - أن يستعمل معهم أي نوع من أنواع الأقويل فإنَّ هذا أولى في نظره: من إظهار العجز عن مقاوتهم. ولكنَّه يدعو للمجادل، في الآن نفسه، إلى أن يتجنب هذا الصنف من الأقويل ما أمكنه، وأن يركِّز أساساً على اختيار المقدمات

"فإنَّ بأمثال هذه المقدمات يصل إلى غلبة هذا الصنف لقلة شعوره بما ينغوي تحته"¹.

فهذا الضرب من الأقوال يستعمله الخصم المجادل المعترض - وقد نحا بالجدل منحى الغلبة وإظهار التفوق والضرر - هذا شأن السفسطائيين عندما يؤثرون المنفعة على الحقيقة، ويسلكون مسلك الشتم والتهمين رغبة في التفوق والاستعلاء.

وإذا كانت الخطابة تهدف إلى إقناع متقبليين ذوي أوضاع خاصة بموضوعات متنوعة فإنَّ الفلسفة (أم العلوم) تستهدف مطلق المتقبليين، بمن فيهم المفكرون المنفردون (Solitaire). أما الجدل فذو صلة بالمبارزة الكلامية (Joute) oratoire المتتملة في التواجه والتساؤل والتناوب على القول، منطلقه المواضيع المشتركة التي يتقاسمها الناس جميعاً من قبيل أن العدل أفضل من الظلم².

من هذه الجهة يتعاضل الجدل والخطابة: فهما يشتركان في مجال المحتمل، ولا يقدران في ذاتيهما على تأسيس معرفة محدَّدة سلفاً، ولكنَّهما يمتلكان مصادر لتقديم الحجج والأدلة. ومع ذلك فإنَّ الاحتمال يظلُّ أقوى في الجدل منه في الخطابة لكونه يمثل تقنية مبدئية في التفكير، بينما تجهد الخطابة في إيجاد حلول لمسائل خاصة انطلاقاً من مواضيع مشتركة لانعقادها على النافع (Utile) والمحبَّذ أو المستجاد (préférable) والتمنَّى (souhaitable) والمناسب

1 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ص 246.

2 MICHEL MEYER, Introduction, in ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 18.

(convenable) ولكونها تقع أحياناً مواقع الشك والسؤال¹.

ويشترك الجدل والخطابة في القصد إلى إيقاع التصديق وإلى تحقيق الغلبة والظفر، ويشتركان من جهة الموضوع المنفتح إذ لا موضوع حقاً يختص به أحدهما دون الآخر؛ ولكنهما يتفاوتان ويختلفان من جهات عديدة لعل أبرزها تعيين الخطابة على فضائل القائل (الإيتوس) وانفعالات الجمهور (الباتوس). فالعواطف والأهواء فيها مهمة، عليها يُعَوَّل في تحقيق الغاية وإدراك المقصد خاصة متى قدر القائل بحصافته ورجاحة عقله ومبلغ حلمه وحبّه الخير وإشتهاره بالفضيلة - على الحظوة بثقة السامعين²، خلافاً للجدل حيث لا قيمة إلا لطبيعة التفكير ولا قصد إلا إلى إظهار التناقض في سياق المناظرة بين خصمين معترضين وأطروحات متناقضة.

إن خاصّة الخطابة هي التمييز بين المحتمل وشبه المحتمل كما أن خاصّة الجدل هي التمييز بين القياس وما هو شبيه به، لأن القياس لا يصبح سفسطائياً بمقتضى ما ينطوي عليه بالقوة وإنما يصبح كذلك بفعل القصد الذي يتوخى منه³.

من أهم وسائل الإقناع في الخطابة فضيلة القائل، على تلك الفضيلة يُعَوَّل. وفي نقيصة خصمه ما يضيف إليه. وهو ما يجعل الخطيب، في أحيان كثيرة، يدرك غايته مكثفياً بإبراز فضائله ونقائص خصمه. وهو ما أشار إليه ابن رشد في تلخيص كتاب الجدل:

1 MICHEL MEYER, *Introduction*, in : ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 19.

2 ينظر:

ARISTOTE *Rhétorique*, p. 82 «C'est le caractère moral (de l'orateur) qui amène à la persuasion, quand le discours est tourné de telle façon que l'orateur inspire la confiance »

3 ينظر:

ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 76 « Le propre de la rhétorique c'est de reconnaître ce qui est probable et ce qui n'a que l'apparence de la probabilité, de même que le propre de la dialectique est de reconnaître le syllogisme et ce qui n'en est que l'apparence ; car ; si le syllogisme devient sophistique, ce n'est pas en puissance, mais par l'intention qu'on y met »

”فإن هذا مما يوقع التصديق بما يقوله انقائل ويجوء بها الإقناع، وإن لم يستعمل معها لا ضميراً ولا تمثيلاً ولا شيئاً آخر، سوى أن يخبر عن الشيء، إخباراً ساذجاً مجرداً: بعد أن يكون انقائل مشهوراً بالفضيلة عند السامعين، وخصمه مشهوراً بالنقيصة عندهم“.

ويعول الخطيب في استمالة قلوب السامعين وكسب المودة والتصديق على ما يحدثه في نفوسهم من انفعالات¹.

إن إحداث الانفعالات محرك ضروري يذكي العوظف والأهواء فيدفعها إلى الاعتقاد والفعل دون استناد بالضرورة إلى العقل أو تعويل على المنطق أو بقاء في حدود الاستدلال. ومن هذه المنزلة، يدعى الخطيب إلى معرفة أنواع النفوس ومحركاتها الكبرى، إذ من الناس من يثيره الحسد ويدفعه، ومنهم من يكتوي بنار الرغبة فيندفع. ومنهم من يغزو جراءة، أو يمسك عن الأمر شفقة، ومن يختار الأمر في ضوء صداقته أو كراهيته، إن محرك النفوس بإيجاز هو الفعل المصحوب باللذة أو الألم. ففي الموضوع الواحد تتنوع طرائق الإقناع والتأثير بتنوع مقامات التخاطب وتختلف باختلاف املتقين، وهذه خاصية لا توجد إلا في الخطابة ولا يقدر عليها فن من الفنون. والخطيب البارع والمحتاج الماهر - في نظر «ميسار» - من عرف محرك الذات التي يتوجه إليها بالخطاب، وما لم يراع الخطيب هذه القاعدة الجوهرية يكون قد صادر على المطلوب مقترفاً بمصادرته تلك عظيم الخطأ². وعلى هذا الأساس تُعرف الخطابة بكونها الملكة التي بها يقدر الخطيب

1 ستسبح هذه الفكرة مركزة في بحوث اللاحقين المتأثرين بالحجاج الأرسطي والمحيين نقاليده. من أمثال بيرلمان وتيتيك: في كتابهما مصنف في الحجاج أو الخطابة الجديدة. وفيه يقول المؤلفان:

PERELMAN et TYTECA, *op. cit.*, p.13 « Mais quand il s'agit d'argumenter, d'influer au moyen du discours sur l'intensité d'adhésion d'un auditoire à une certaine thèse, il n'est plus possible de négliger complètement, en les considérant comme irrélevantes, les conditions psychiques et sociales à défaut desquelles l'argumentation serait sans objet ou sans effet. Car toute argumentation vise à l'adhésion des esprits et, par le fait même, suppose l'existence d'un contact intellectuel »

p. 53 « Par opposition à la dialectique, qui serait la technique de la controverse avec autrui et à la rhétorique, technique du discours adressé au grand nombre, la logique s'identifie avec les règles appliquées pour conduire sa propre pensée. »

MICHEL MEYER, *Introduction*, in ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 23. 2

على إيجاد حل لما يعترض من انشاكس واختيار الطريقة المناسبة لتحقيق المقاصد في ضوء ما ينزع إليه هذا الإنسان أو ذاك نزوعاً طبيعياً، ويميل إليه ميلاً فطرياً¹

وهذا الجنس من المقنعات له - في نظر الفارابي - قوة عظيمة في تمكين الآراء والأقوال في النفوس²، بفضلها تستنهض اليمم وتحدث الحمية والعصية ويجل القائل ويعظم الرأي فإذا النفوس إلى إذعان وتنسليم، وإذا الرأي المحتمل في مرتبة اليقين. والخطيب، متى جمع فضائل الذات والقدرة على إحداث الانفعالات وأجاد بناء قوة الأقيسة المضرة وعرض التمثيلات، صارت خطيبته أشد إقناعاً. ويرى الفارابي: في السياق نفسه، أن هذا الجنس من المقنعات - وإن كان مختصاً بالخطابة مجدياً فيها - يستعمل في المخاطبات السوفسطائية، وربما استعمله الجدليون، إلا أن وروده في الجدل من قبيل الغلط والغالطة.

الأصل في الحجاج أنه نشاط عقلي قائم على حسن اختيار الحجج وصوغها وتنظيمها وإلقائها أو إخراجها، وزمن الإلقاء والإخراج تكون لصورة المحاج الخطيب وهيأته وملابسه وطريقة نطقه وجهارة صوته وتلونه بالشعور الذي يحكي أهمية بالغة وتكون لعواطف السامعين وأهوائهم مكانة مهمة ما فتئت تنمو ويعظم أمرها³. غير أن بعض النظريات الحجاجية قد سعت إلى استبعاد العواطف

1. ARISTOTE, *Rhetorique*, p. 82.

2. الفارابي، كتاب في المنطق: الخطابة: تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص 31-34.

3. ينظر: EEMEREN (FRANS VAN H.) ET GROOTENDORST (ROB), *A systematic theory of argumentation, The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, First published, 2004.

ينظر أيضا:

EEMEREN (FRANS VAN H.) ET HOUTLOSSER (PETER), Une vue synoptique de l'approche pragma-dialectique, in *L'argumentation aujourd'hui: Positions théoriques en confrontation*, textes réunis par Marianne Doury et Sophie Moirand, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.

وكذلك ما ذكرته «أموسي» (AMOSSY)، في كتابها

L'argumentation dans le discours, éd. Armand Colin, 2006, p. 183.

في فصل النظريات الحجاجية الموجهة ضد العاصفة، نقلاً عن Van Eemeren 1996, p. 2 وفيه نقول:

ومحاصرته لإبقاء الحجاج في دائرة العقل والإقناع. وهو ما نتبينه في أعمال منظري «التداولية الجدلية» (La pragma-dialectique) الذين يرون في العواطف والأهواء مصدر خطأ يرصدونه في المغالطات والاستدلالات الزائفة. إن استدعاء العواطف والأهواء، في نظرهم، لأمر شنيع لا سيما عندما نحول سلاحاً نسلطه على العقل المفكر. والسؤال ليست متعلقة بمشروعية الأهواء والعواطف وإنما هي قائمة على خطورتها ووجوب الانتباه إليها والحذر منها لكونها باباً مفتوحاً على الغواية والتضليل، تفضي إلى الظلم والخطأ من حيث يراود بالحجاج تحقيق العدل وإظهار الصواب.

ولكن فصل العواطف والأهواء عن الحجاج لم يكن مقنعاً، وقد ردّ عليه خصوم هذه النظرية بإثبات مركزية العواطف في الحجاج وبإبراز أن الأهواء في جوهرها أحكام، ولكنها أحكام تقويمية وليست معرفية. فالإنسان الذي يميل إلى شيء ما لا بد من أن هناك شيئاً ما أو قوة خفية معينة دفعته إلى اختيار ذلك الشيء وتفضيله¹. وهو ما يسميه «بلانتين» بـ«المؤثر العاطفي» (L'effet pathétique) وله في تحقيق المقصد قوة نافذة وأهمية بالغة، ذلك أن الحدث الواحد يمكن أن يؤثر ردود فعل مختلفة ويكشف عن أهواء متباينة².

وعلى هذا الأساس، يكون التأثير في السامع مفهوماً جوهرياً وسمّة

« L'argumentation est une activité de la raison, ce qui indique que l'argumentateur a pris la peine de réfléchir au sujet. Avancer un argument signifie que l'argumentateur cherche à montrer qu'il est possible de rendre compte rationnellement de sa position en la matière. Cela ne signifie pas que les émotions peuvent jouer un rôle lorsqu'on adopte une position, mais que ces motifs internes, qui ont été assimilés par le discours, ne sont pas directement pertinents comme tels. Quand les gens proposent des arguments dans une argumentation, ils situent leurs considérations dans le royaume de la raison »

وتناول حاتم عبيد هذا البحث في مقال «نزلة العواطف في نظريات الحجاج»: عالم الفكر، عدد 40، سنة 2011-2012.

1 ينظر AuOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 186 وحاتم عبيد، «نزلة العواطف في نظريات الحجاج»: عالم الفكر، عدد 40، سنة 2011-2012، ص من 239-269.

2 PLANTIN, *L'argumentation dans l'émotion*, 1997.

فارقية تميز المقاريات المنطقية من المقاريات الخطابية للحجاج¹. فمن قيمة الحجة في صدورهما عن العقل وارتباطها بانبرهان إلى قيمتها تتحدد بذات متلقيها². وهكذا يحصل انتقال من غاية معرفة الحقيقة إلى غاية التأثير، ومن المتقبل الكوني إلى المتقبل ذي الأوضاع الخاصة. وهو ما يفضي إلى مسألة ثانية متعلقة بالأولى: هل المسألة متعلقة بقوة الحجة؟ ومتى تكون الحجة قوية؟

إذا كانت اللسانيات الحديثة تنفي وجود حجج قوية أو ضعيفة أو حجج صالحة وحجج غير صالحة، مؤمنة بأن قوة الحجج ليست خاصية ضبيعية فيها آتية من أصل وضعها وإنما ترى قوتها في محلها من الملفوظ³ فإن ترتيب الحجج في الأصل قائم على اعتبار جملة من الخصائص والسمات الموصولة بطبيعة الحجة من جهة وبطبيعة الذات التي تتلقاها من جهة ثانية⁴.

1 سجد أصداء هذه الفكرة في أعمال اباحثين الغربيين المعاصرين من أمثال بلانتين: في قوله: « Influencer un auditoire. C'est cette notion centrale qui différencie les approches logiques (structurales) et les approches rhétoriques de l'argumentation. les secondes travaillent avec un auditoire, les premières sans auditoires » CHRISTIAN PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, éd KIME, 1990, p.16

2 PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, p. 19 « Un argument a la valeur de l'auditoire qui l'admet ».

3 CHRISTIAN PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, p. 76. « Linguistiquement, il n'y a pas de bons ou de mauvais argument : et si un argument est déclaré plus fort qu'un autre, il tire cette suprématie non d'une caractéristique naturelle ou rationnelle mais de sa place dans l'énoncé ».

وهذا خلافاً لما يذهب إليه ديار بورديو في كتابه *Ce que parler veut dire*, p. 109. أشار إلى أن قوة الحجة آتية من جهة محلها ومنهجها. فاللقويزات التقريرية لا يمكن أن تكون نافذة المفعول متى لم تصدر عن الشخص المعترف به (علاقة المتكلم بالمؤسسة الاجتماعية التي ينتمي إليها) ومن هنا تصبح مشروعية الحجة تدوياً عن مشروعية الطبقة التي ينتمي إليها.

4 جنحت بعض الدراسات الحديثة إلى تبويب تلك الحجج وتعريفها مستندة في التصنيف والتعريف إلى ما جاء في كتب المنطق الأرسطي. ينظر مثلاً: الميداني: *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة*، دار القلم: دمشق، ط 4: 1993، ص 295. وفي هذا المجال تُصنّف الحجج إلى أربعة أنواع: حجة برهانية مسلم بها تفيد اليقين جازماً، وحجة جدلية ملزمة مسلم بمقدماتها لشهرتها، بالغة باعتقاد الجمهور فيها مبلغاً يقرّبها من اليقين، وحجة خطابية، غير ملزمة غير أنها تفيد ظناً راجحاً مقبولاً، جدلية: موصونة بتواغل الإنسان: تصلح للتعليم والإقناع، وحجة شعرية لا يستبعد فيها الوهم ولا يشترط فيها ظن راجح مقبول: غير

وبين الجدل والخطابة. اختلاف آخر في الغايات: مدار النقاش في الخطابة على أفضل الوسائل لإدراك المبتغى، بينما يقوم الجدل في ضوء القدرة على الظفر وتحقيق الغاية التي يسعى إليها المتجادلان. وعلى هذا الأساس تتصل الخطابة بالسياسة من حيث نظرها في الغايات، وبالشعرية من حيث توظيفها بعض طرائقها وأساليبها، فإذا هي جنس هجين واقع بين الجدل والسياسة والشعرية، بعيدة عن المنطق (اللوغوس). وعلى ذلك فلها اقتدارها الخاص على التصرف في الإقناع إيجاباً وسلباً، إثباتاً ونفيًا، تروج ما تريد ترويجه وتبطل ما تسمى إلى إبطاله مستثمرة وسائل مختلفة، منها قوة القول صادراً عن عالم أو حكيم، أو ما يعرف بحجة الشاهد القولي، ومنها ما في طباع الناس من ميل أو نفور، وحب أو كره، ولأداء أو الإخراج فضله ومنزلته، ففي تلوين الصوت بحالات الشعور رفعا وخفضا، وثقلا وحدة، واسترسالا وتقطعا (مقصود)، ما يضرع الفضائل والصفات ويذكر العواطف والانفعالات. والأمر لا يجري في الجدل بالطريقة نفسها، فهو، في ما اتفق عليه: بحث مشترك للتوصل إلى الحق، يكون في الغالب بعيداً عن المشاحنة والمزادة، والشتم والمغالطات، وإثارة النفوس واستنفار العصبية وإذكاء الرغبات والأهواء. هكذا نخلص إلى القول إن في الخطابة وسائل ليست في الجدل.

ومن صلب هذه الاختلافات بين الخطابة والجدل ينشأ فارق آخر مداره على العلاقة بين المتخاطبين: في الخطابة — مثلما هو الأمر لدى السفسطائيين — تتسم العلاقة بعده التكافؤ لسيطرة الواحد على الآخر، سيطرة تجعل العلاقة بينهما أشبه بعلاقة الصائد بفريسته أو الجالد بضحيته. نتيحة هذا عندما ينزع الخطاب منزع إظهار عيوب الخصم وتبشيع صورته والتشجيع عليه باعتماد أنزع من الحجج تناسب هذا النوع من الخطاب من قبيل رفض الحجة تصدورها عن ذات الخصم، أو التشكيك في سلامة طويته أو نزع أفعته وفضح نواياه، أو التركيز على مواطن الضعف في خطابه وتضخيمها، أو تحريف أقواله وعزلها عن سياقاتها لتقويله ما لم يقل. في هذا النوع من الخطاب تكثر المغالطات المنطقية، وأخطاء التفكير، والتناقضات، ويكون الخلط، والتبسيط المخل، والحذف والتعميم. وتنفك

أنه بالغة التأثير باعثة على الإقناع لتحريك النفوس والأهواء انقياساً وانساناً، ووفور الإنسان تحت تأثيرها قبولاً أو رفضاً. على علمه أحياناً بعدم صحتها، وحجة مرفوضة من نوع الغلط متى كانت قائمة على خطأ غير متسود والمغالطة إذا تفرقت قصد التثوير والتفليل.

العلاقة التلازمية بين الإقناع والانتصار إذ يمكن للخطب أن يقنع ولكن لا يمكن للمخاطب الانتصار والظفر.

في هذه الظاهرة تشترك أنواع من الخطاب - وإن تباينت حظوظها منها ومراتبها فيها- من قبيل الخصومة: (La dispute) والمناظرة (La controverse) والمناقشة (La discussion) في مسار ثلاثي المراحل والحدود، يتدرج من تهوين الخصم (La disqualification de l'adversaire) إلى الإقناع والتأثير (La persuasion) فإلى البحث عن الحقيقة (La recherche d'une vérité).

يُعنى الجدل باختبار المعرفة بينما تُعنى الخطابة بتنفيقيها، وعندما يعظم شأن الجدل ويعول على المنطق تضعف الخطابة. وفي المقابل كلما قويت الخطابة ضعف شأن المنطق والجدل. في الجدل تنصهر قوة الأفكار الأولوية والاهتمام بينما تُدرك الخطابة بذات منشئها وفضائل قائلها ما لا تدركه بقوة البرهان. والجدل الجذري بين المتكلمين هو غير الجدل عندما يجري بين الفلاسفة: يجادل المتكلم وقد آمن، ويبرهن على الإيمان - وهو اعتقاد حاصل - بالأدلة العقلية المنطقية، أما الفلاسفة فيبحثون في المسائل بحثاً مجرداً يقودهم إلى الإيمان أو الكفران. لذلك يُشبه المتكلم بالمحامي المخلص ويُشبه الفيلسوف بالقاضي العادل تعرض عليه قضية فلا يكون فيها رأياً حتى يسمع حجج الخصمين.¹

3.1. بين الجدل والسفسطة

يأتي كتاب السفسطة في الترتيب الأرسطي مباشرة بعد كتاب الطوبيقا. إلا أن هناك اختلافاً في مسألة الفصل بين الكتابين، إذ يعتبر بعضهم أن هذا الفصل ليس من عمل أرسطو، لأن صاحب المنطق كان يعدّهما كتاباً واحداً². ومدار

1 استعمرنا الصورة من أحمد أمين، ضحى الإسلام، النهاية المصرية العامة للكتاب، ج 3، 1997، ص 11.

2 نجد في تقديم إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء لابن سينا ما يوضح هذا الأمر، منها إشارة أرسطو إلى السفسطة مرتين تحت عنوان الطوبيقا (نقلاً عن مقدمة فورستر للترجمة الطوبيقا ص 265 مبعة لوب) وفي هذا السياق يقول مذكور: "وقد أشرنا في المقدمة التي مهدت بها لنشر السفسطة إلى أن كتاب السفسطة ليس إلا ملحقاً لكتاب الجدل وأن الجدل إذا كان مؤلفاً من ثمانية كتب، فإن

كتاب السفسطة على المغالطات التي تحدث في العلوم والأقاويل عامة¹. وفي موضوع هذا الكتاب جملة من القضايا تستدعي إعادة النظر لعمى أوضاعها ما علقمت بمصطلح (السفسطة) من مدلولات سلبية وشحنة معنوية تحقيرية جعلت هذا الفن رديفاً لجملة من الأنشطة الذمومة من قبيل التظاهر بالمعرفة، أو المعرفة الخاطئة، أو التجارة بالمعرفة، والتعليم اللامسؤول المفضي إلى إنتاج الوعوليين، والرغبة في التغلب على الخصم دون اعتبار الوسائل، والنظر إلى السفسطائيين بوصفهم متحذلقين يصنعون بالكلمات ما يروق لهم ولا يتورعون في سبيل بلوغ غايتهم

السفسطة تُولف الكتاب التاسع وأخير، ولم يظهر من المحدثين بعد ذلك من شك في هذه الصفة (الشقاء: السفسطة: 1958، ص 1-25) ولا يخرج ما كتبه «تريكو» في مقدمته لترجمة «الطوبيقا» عما ذكر في مقدمة السفسطة إذ يقول ما فحواه: إن تأليف الطوبيقا يبدو في مجموعته سابقاً على تحرير التحليلات الأولى والتحليلات الثانية. ويلوح أنه أكثر صلة بالكتب الأولى من الأورغانون. والأرجح أن الجزأين من الثاني إلى السابع أقدم من بقية أجزاء الطوبيقا، وهي تأتي مباشرة بعد «القوليات». ذلك أن نظرية البرهان كانت لا تزال مجهولة. فضلاً عن أن معنى اصطلاحات يخلو من الدقة الفنية. ابن سينا، الشفاء ص 7 (لمقدمة). وتطرق ابن سينا مسألة ترتيب كتب المنطق ترتيباً. وقد أثار في كتاب البرهان مسألة تقديم «الجدل» على «البرهان» أو تأخيره عنه. ومما جاء في مقدمة الشفاء، ص 31 أن «ترتيب الكتب المنطقية لذي وصل إلى العرب جعلت الجدل لاحقاً بالبرهان لا سابقاً عليه. وقد خيل إلى العرب أن ترتيب هذه الكتب من عمل أرسلو نفسه لا من عمل أندرونيكوس، فاحترق الفلاسفة الإسلاميون ما ظنوه أرسطياً وذلك لأن ابن سينا: «لأشبه أن يكون المعلم الأول رتب هذا الفن الذي في البرهان قبل سائر الفنون، وذلك اعتقاداً على عدة حجج: منها أن الغرض الأفضل هو الوصول إلى كسب الحق واليقين، ويستفاد ذلك من البرهان دون غيره. وأن الأولى تقديم الأهم على المهم».

1 كتاب السوفسطائيات مقالة واحدة ذات أربعة وثلاثين فصلاً عقدها أرسطو لتبميز الجدل الحقيقي من المنطقي، وفيه عرض الأغراض الخمسة للمجادلات السفسطائية وجملة المغالطات المغوية (غشوش). اشتباه. ترتيب مبهم للكتبت. قسمة مبهمة للكليات؛ نبذة خاطئة؛ سورة المتعبير المستخدم وغير المغوية (أغاليط بالعرض). استخدام كلمات باجتماع وتفصيل، تجهيز المطلوب. استنادة على المطلوب، أخذ ما ليس بعلة، إغلة الخاطئة، جمع المسائل في مسألة وحصر أسباب (أغاليط) (تعمدش والخطأ في التمييز) وماز الحجج المنطوية من الحجج العقلية وبحث في جملة من القضايا من أهمها كيفية إنتاج الخصم في التناقض وكيفية اصطناع الهاترة بالكلام المغلوطة، وتجاوز رصد ذلك إلى تقديم حادول للمغالطات مبرزاً درجات لصعوبة في حلها

التفعية عن المغالطة والتضليل. ولهذه الأسباب وجهت إليهم انتقادات عديدة¹.

والأمر لا يقتصر على السفسطة بل يسري منها إلى الخطابة: إذ كثيراً ما يعتمد هذا الجنس إلى الاستنجاد بالتأثير العاطفي وإثارة المشاعر والانفعالات لإرضاء الجمهور واستمالته على غير وجه حق؛ وهو ما يفتح باب المغالطة والخداع والإيهام ويجعلها مجلبة للشك ومحل اتهام تشبه التفكير السفسطائي. وفي هذا السياق يرى عبد الله صولة أن القدماء قد تهيّبوا نصوصاً تراثية معدودة من المقدّسات وأحجموا عن النظر إليها وفيها من منظور الخطابة². وهذه القضايا تدعونا إلى تنزيل كتاب السفسطة ضمن مشروع أرسطو المنطقي.

يقرّر أرسطو أن أنواع الأقيسة تختلف من جهة المادة لا الصورة، فلقياس البرهاني يكون من المقدّمات الصادقة والجدلي من المشهورات، والسوفسطائي من المقدّمات التي يظن بها مشهورة وليست مشهورة أو يظن بها أنها صادقة وليست صادقة³. إنها معدودة ضمن الأقوال الكاذبة والحجج الفاسدة، لكونها توهم بأنها منتجة دون أن تكون كذلك: أو أنها تنتج الأمر الموضع بدءاً، أو أنها تنتج الأمر بغير الطريق الصناعي⁴.

ويعرّف الفارابي السوفسطائية بكونها

”صناعة يحصل بها للإنسان القدرة على أن يعبر من مقدّمات مشهورة في

1 يتحدث بلانتين عن إدانة السفسطائيين التي اتخذت مظاهر عديدة. إدانة أستمولوجية ذلك أن المعرفة الأفلاطونية الحق تستهدف جواهر الأشياء، إدانة منهجية ذلك أننا إذ ما احتكمت إلى قواعد المنطق الأرسطي بأن نهافت السفسطائية، إدانة تاريخية ذلك أن تعليم السوفسطائيين لم يجد في تاريخ اليونان، إدانة أخلاقية واجتماعية لرؤيتها في القوانين تعبيراً متواضعاً عليه لا تعبيراً صريحاً، مما أفضى إلى تفكك العلاقات الاجتماعية، إدانة دينية ذلك أن السفسطائيين لا يتكلمون على وجود الآلهة (...) ولكن هذه الصورة البسطة سرعان ما أعيد “تضر فيها ولم يعد العلم الحديث يرى في هؤلاء صورة قائمة سليمة. ينظر

PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, p. 117.

2 من قبيل ما أنجزه عبد الله صولة في أطروحته الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة مؤبّة: منشورات كلية الآداب: مؤبّة، 200.

3 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدال: ص 47.

4 عبد الرحمن بن زوي، منطق أرسطو ص 759.

الظاهر قياساً في الحقيقة، أو من مشهورة في الحقيقة ما هو في الظن قياس، أو مما هي في ظاهر الظن مشهورة قولاً هو في ظاهر انظن قياس، يلتزم به إبطال كن ما يتضمن المجيب حفظه: وعلى حفظ كن ما يتضمن لسان إبطاله¹.

وידقق ابن سينا مسألة المصطلح فيعتبر المغالطة سفسطائية إن تشبهه بالفيلسوف، ومشاعبية إن تشبهه بالجدلي. ويرى أن المشاعبية لا تخالف العنادية إلا بالقصد والغرض. فأما في مائة القياس وصورته فحكمها واحد. وكذلك السفسطائية لا تخالف الامتحانية إلا بالقصد والغرض².

أما ابن رشد فيتحدث عن السفسطائية ضمن أجناس المخاطبات الصناعية الأربعة معروفاً إياها بكونها (مخاطبة مشاعبية توهم أنها مخاطبة جدلية من مقدمات محمودة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة) ويقف على أغراض المخاطبة المشاعبية الخمسة المتمثلة في تبكيت المخاطب، وإزامه شناعة، وتشكيكه: واستدراجه إلى الإتيان بكلام غير مفهوم أو بهذر من القول يلزم عند مستحيل في المفهوم بحسب الظن. ويرى التبكيت أشهر هذه الأغراض وأكثرها تشنيعاً عليه³.

تبعث مجمل هذه التعريفات والخصائص على الاعتقاد بخطر نهج التكلّم نهج السفسطة وبضرورة تنقية العملية التخاطبية مما يعلق بها من آثار الفرعة السفسطائية ومظاهرها. والحق أن هذا الاعتقاد لا يخلو من تجنّ على السفسطة لإنكاره وظيفة إيجابية تنهض بها وتساعد على تحقيقها، وهي القدرة على إثبات الرأي الواحد ونفيه.

وعلى هذا الأساس، تساعد السفسطة على تكوين منة الاحتجاج للرأي والدفاع عنه، والاعتراض على رأي الآخر وإبطاله. والقدرة على دعم الرأي الواحد ودحضه، إثباته ونفيه. فالأعلى شأنًا، في تبادل الأقوال، هو الذي قدر على الفهم والإفهام ولقيين والتبيين، وعرف طريق الاستدلال وأزال الشبهات، وصحّح النوضع بميز الحق من الباطل والتقويم من المحال. فلا يعدّ المتكلم من المجادلين

1 الفارابي، كتاب الجدال، تحقيق رفيع العجم، ص 27.

2 ابن سينا، الشفاء ص 44.

3 ابن رشد، تخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972، ص 13.

البارعين حتى يكون قادرا على تصوير الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق. ويحتج للمذموم حتى يخرجه في صورة المحمود وللمحمود حتى يبرزه في صورة المذموم. هكذا، لا يدرك المجادل ما يحتاج إليه حتى يكون قد نظر في ما لا يحتاج إليه. وبهذا يصبح ما لا يحتاج إليه محتاجا إليه.

هذه المهارات مطلوبة في الجدل بل متأكدة، جدير بانجادل أن يمهز فيها وبروض نفسه عليها حتى ينتهيا له

”أن تأتي في الشيء إمّا بقياس أو بنقض أو بمقاومة وأن نعلم أن السؤاا مستقيم أو غير مستقيم إمّا الذي يصدر عنه وإمّا الذي يصدر عن غيرنا والسبب في كل واحد منهما لأن القوة في الجدل إمّا تصير لنا من هذه الأشياء: والارتياض إمّا يراد لاقتناء هذه القوة ولينتفع به خاصة في الاستكثار من الحجج وفي المقاومات. وذلك أن الجدلي على الإطلاق هو الذي يأتي بالحجج ويقوم“¹.

ثم إن طبيعة المخاطب تقتضي أن يتزود المجادل بأساليب المغالطة لأنه يخاطب أحد ثلاثة: إمّا متعلم يخاطب مخاطبة مبتدئ لتعلم الشيء أو مخاطبة مختبر ومبتحن، وإمّا غالط وإمّا مغالط². فإن اتفق أن جرت المواجهة بين من يبحث عن الحقيقة ومن يروم الغلبة

”فمن العدل أن يستعمل معهد أي أنواع من الأقاويل اتفقت فإن هذا أولى من إظهار العجز عن مقاولتهم: إلا أن الإنسان الجدلي الذي قصد: الارتياض ينبغي أن يتجنب هذا الصنف ما أمكنه. وإذا اضطر إلى مخاطبة هذا الصنف فينبغي أن يكون معدا المقدمات التي في النهاية من العموم، فإن بأمثال هذه المقدمات يصل إلى غلبة هذا الصنف لقلة شعوره بما ينطوي تحتها“³.

إن المجادل، في الحالات جميعها، مدعو إلى معرفة أنواع المغالطات وانقلابيات لتلا يقع فيها ولينتبه إليها إذا ما عمد إليها خصمه: وليوظفها في خطابه متى اقتضى الأمر ذلك. ويطلب إليه أيضا أن يكون قد أحاط علما بقوانين

1 عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو: ص 767.

2 اغارابي، كتاب الجدل، ص 48.

3 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ص 248.

لصناعة، حتى يقتدر على إحضار القياس المناسب، ويختار المقدمة المناسبة، وأن تكون له قدرة على تلقي المغاظرات الخاصة التي ترد في صناعته بما يزيلها. ويكون ذلك بالقدرة على إيجاد القياس على كل مطلوب؛ والقدرة على إيجاد القياس على الشيء ومقابله. وهذه الصناعة

”ليست بصغيرة وذلك أنه تعلم الإنسان التحفظ من التناقض عند المحاوراة. وأن يكون مقتدراً في العلم والفهم الفلسفي على أن يتأمل الأشياء التي تلزم عن كس واحد من الأصولين الموضوعين بل على أن يكون قد تأمله وفرغ منه. والذي يبقى في الأمر أن يصيب في اختيار أحدهما. ويحتاج في ذلك أن يكون جيد الطبع وجودة الطبع بالحقيقة فليست شيئاً غير أن يكون قادراً على حسن الاختيار ما يختار والهرب من الكذب. وإنما يقدر على فعل ذلك على سداد من طبع طبعاً فضلاً“¹.

هكذا يتبين لنا أن للجدل وضعاً خاصاً يميزه من الخطابة والسفسطة والبرهان بالرغم من التداخل الحاصل بين أنواع المعارف والعلوم. يتنزل الجدل في منزلة وسطى بين الخطابة والبرهان. فلا هو يستند بفضائل القائل في تنفيق ما كان من المواقف خلافياً ولا هو يعول على عواطف الجمهور وأهوائهم لإنفاذ الأفكار التي رفض العقل قبولها ولا نه من صدق المقدمات ويقينها ما يهيئه لتحقيق القوة الإقناعية التي للبرهان. ولعل منزلة هذه دفعت ببعض الفلاسفة والمفكرين إلى تدبر حقيقة أغراضه ومقاصده من جهة المنشأة والترقي في مراتب المعرفة. وفي هذا الإطار يتجاوز الفارابي الشرح إلى التفسير والتعليل والتدوير. لا شك في أن هذا الباب المعقود للجدل اليوناني لا يسمح منهجياً بنزول هذه الإضافة العربية؛ غير أن استناد الفارابي إلى الفلسفة اليونانية في تحليل هذه الفكرة قد زين لنا إدراجها في هذا الموضع من البحث، لا سيما أن الأشياء تُعرف أحياناً بالمقايضة والتضاد.

يقوم تصور الفارابي على اعتبار الجدل لاحقاً في المنشأة بالخطابة سابقاً للبرهان. فهو يرى أن

”الفلاسفة قديماً كانوا يستعملون عند فحصهم الأمور النظرية الصرق الخطيئة مدة طويلة، لأنهم لم يكونوا شعروا بغيرها إلى أن شعروا أخيراً بالطرق الجدلية،

1 عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ص 764

فرفضوا الخطيئة في الفلسفة، واستعملوا فيها الجدلية، واستعمل كثير منهم الطرق السوفسطائية. ولم يزلوا كذلك إلى زمان «أفلاطون» فكان أول من شعر بالطرق البرهانية، وميزها عن الجدلية والسوفسطائية والخطيئة والشعرية، [...] من غير أن يشرع لها قوانين كلية، إلى أن شرع لها «أرسطوطاليس» في كتاب البرهان وقوانينه، فهو أول من حصلت له هذه الطرق، فوضع لها قوانين كلية مرتبة ترتيباً صناعياً وأثبتها في المنطق. فرفض المتفلسون منذ ذلك تلك الخطر القديمة»¹.

وبيّن الفارابي أنّ صناعة الكلام والفقه متأخرتان عن الملة، والملة متأخرة عن الفلسفة، وأنّ القوة الجدلية والسوفسطائية تتقدّمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السوفسطائية تتقدّمان الفلسفة البرهانية. فالفلسفة بالجملة تتقدّم الملة على مثال ما يتقدّم بالزمان المستعمل الآلات الآلات، والجدلية والسوفسطائية تتقدّمان الفلسفة على مثال تقدّم غذاء الشجرة للثمرة "أو زهر الشجرة للثمرة"².

وعلى هذا الأساس ترتبت العلوم وطرائق فحصر الأمور ترتيباً ثلاثياً:

خطيئة لا تستعمل في الأصل لإنشاء المعارف واستنباطها أو اختبارها وإنما لنشرها وتنفيذها، فهي تستعمل للصنائع كلها، ليس لها موضوع خاص بل تلتمس الإقناع في جميع أجناس الأمور وأكثر استعمالها في المعاملات المدنية، تستدرج السامعين بالتعويل على فضائل القائل وبما تحدثه فيهم من الانفعالات النفسانية التي تنكّر الآراء والأقاويل في النفوس مستمينة إياها إلى تصديق القائل وتكذيب خصمه. محدثة بذلك من ضرور الحمية والعصبية ما لا تحدثه سائر الطرائق والعلوم. بل إنّ هذه الطرائق انخطيئة لها في نظر متقبليها منزلة اليقين. ومرجع هذا التقدّم في الزمن والنشأة إلى أنّ الخطابة عامة والجدل خاص والبرهان أخص. وبيّن أنّ

- 1 الفارابي، كتاب في المنطق: الخطابة، ص 22. ونشبر، في هذا السياق، إلى أننا عسى وعسى بما يفرض إنيّه تحليل الفكرة من تجاوز المنهج، وإنّ أنّه لم يكن لنا بد من مؤسسة التحليل بتجاوز الإطار الزمني الرسوم في المنهج، وذلك تلافيًا للتكرار في لاحق الفصول.
- 2 انغارابي، كتاب الحروف، حقه وقدم له وعنى عليه محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، لبنان، سلسلة بحوث ودراسات، 2: 1990، فقرة 110، ص 132.

”العوامّ وانجهمور هم أسبق في الزّمان من الخواصّ. والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع هي أسبق في الزّمان من الصّنائع العميّة ومن المعارف التي تخصّ صناعة صناعة منها، وهذه جميعاً هي المعارف العامّة“¹.

أمّا الطرق الجدلية فمنشؤها الأساسي هو الاختلاف، إذ

”لا يزال النّاظرون يستعملون الطرق الخطيّة فتختلف بينهم الآراء والمذاهب وتكثر مخاطبة بعضهم بعضاً في الآراء التي يصحّحها كلّ واحد لنفسه ومراجعة كلّ واحد للآخر. فيحتاج كلّ واحد إذا رجع فيما يراه مراجعة معاندة أن يؤثّق بما يستعنه من الطرق ويتحرّى أن يجعلها بحيث لا تعاند أو يعسر عنادها. ولا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان“².

وفي ثانياً الفحص والاختبار تتمايز الطرق المفضية إلى الصّواب من الطرق القائمة على المغالطة والتّقليد وتبين عندئذ الطرق الجدلية من الطرق السّفسطائية. فيكون أطراح الضّرق السّفسطائية ويكون التّحذير منها والدّعوة إلى الانتباه إليها لنّلا تعطل مسار الحوار القاصد إلى تحقيق النّفع وإظهار الصّواب. والطرق الجدلية نفسها ليست غاية البحث وإنّما هي مرحلة اختبار يمرّ بها الفكر الباحث عن طمأنينة اليقين

”فلا تزال تُستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية فتبين بالطّرق جدلية أنّها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين. فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التّعليم والعلم واليقين“³.

وفي ثانياً هذا الانتقال مراحل عديدة يشهدها الفكر وتطوّرات متسلسلة يبلغ فيها الشّيء أقصى ما يمكن بلوغه. وقد استبان فيها ما لم يكن يُدرّك من قبل لتنتهي، بعد الفحص والتّصحيح، إلى الضّبط والتّوثيق والترتيب ووضع ما يحتاج إليه من النّواميس لتعليم ما استنبط بقوة العقل وما استفرغ الفكر فيه وستقرّ الرّأي عليه

1 الفارابي، كتاب الحروف، فقرة 110، ص 132.

2 انرجع نفسه، فقره 140 - 141، ص 150.

3 انرجع نفسه، فقرة 140 - 141، ص 150.

”فإذا وضعت النواميس في هذين الصنفين وانضاف إليهما الطرق التي بها يُقنع ويعلم ويؤدب الجمهور فقد حصلت انلة التي بها عُلِّم الجمهور وأدبوا وأخذوا بكل ما ينالون به السعادة“¹.

هكذا يحلّ الفارابي الفلسفة اليقينية المنزلة العليا لاقتراحها باليقين والصدق وتترجها عن الظن والكذب والتحمويه ذلك أنّ الفلسفة

”إذا كانت لم تنصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة، بل كنت بعد تُصحح آراؤها بالخطيئة أو الجدلية أو السُوفسطائية؛ لم يمنع أن تقع فيها كُله أو في جلّها أو في أكثرها آراء، كلها كاذبة لم يُشعر بها؛ وكانت فلسفة مضمونة أو مموّنة“².

وعلى هذا الأساس، يرى الفارابي أنّ القوّة الجدلية والسُوفسطائية تتقدّمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السُوفسطائية تتقدّمان الفلسفة البرهانية؛ ويضرب الفارابي على ذلك مثل الشجرة والثمرة؛ إذا لا بدّ أن يتقدّم الغداء ويتعمّد الثبت حتّى تنتج الثمار³.

ومن أهم ما انتهى إليه الفارابي، في معرض تناوله العلاقة بين الفلسفة والملة، خطر الجدل والسفسطة على الدين وإضراره بالملة لتهوينهما العقائد في نفوس معتقديها وإخراجهم من طور التسليم الباعث على الطمأنينة واليقين “ولو كان وهما مزعوماً” إلى طور الشك والرفض والدحض والسؤال الباعث على تخويض ما استقرّ في أعماق النفوس. وجعل المسلم به المتفق عليه محلّ شك وارتياب وإبطال. ولذلك

”صار حال واضعي النواميس ينهون عن الجدل والسُوفسطائية ويمنعون منهما أشد المنع. وكذلك الملوك الذين رُتّبوا لحفظ المنة – أي منة كنت – فإنهم يشددون في منع أهلها ذينك ويحدّرونهم إياها أشدّ تحذير“⁴.

1 الفارابي: كتاب الحروف، فقرة 140-141، ص 150.

2 المرجع نفسه، ص 153.

3 المرجع نفسه، ص 132.

4 المرجع نفسه، ص 156.

وقد عرض ابن سينا هذا الرأي في كتاب البرهان على نحو آخر، في معرض إثارة مسألة تقديم (الجدل) على (البرهان) أو تأخيرها عنه. فقد لاحظ أن ترتيب كتب أرسطو، في المنطق أقنع العرب بأن الجدول لاحق بالبرهان لا سابق عليه وبأن الجدول من جنس منطق البرهان وإن تقدم عليه وتأخذ سبيلاً إليه. ورجح ابن سينا أن يكون

“المعلم الأول رتب هذا الفن الذي في البرهان قبل سائر الفنون، وذلك اعتماداً على عدة حجج: منها أن الغرض الأفضل هو التوصل إلى كسب الحق واليقين، ويستفاد ذلك من البرهان دون غيره، وأن الأولى تقديم الأهم على المهم”¹

حجته في ذلك

“أن منطق البرهان قضايا تنتج الحق من ذاتها، ومنطق الترجيحان تتدخل فيه عوامل نفسانية واجتماعية خارجية هي التي تميل به إلى الترجيحان”².

فما المستقل القائم بنفسه مثل انقترن بغيره المشروط به، ذلك أن الجدول قائم على المشهور، وإنما اشتهر المشهور لأحوال عالقة به أو متعلقة بالجدلي.

إن هذه الفكرة الأرسطية برزت بوضوح في شروح الفلاسفة العرب وترجماتهم المنطق الأرسطي. ومن بعد، جرت في سائر الترجمات والمداخل إليها وما يرافقتها من مقدمات وهو ما ذهب إليه تريكو، عندما اعتبر كتاب المواضع سابقاً في النشأة على كتاب التحليلات الأولى والثانية مشبهاً إياه بكتاب الشباب عند أرسطو، جاعلاً إياه بمنزلة التمرين الذهني للمهتد لدراسة البرهان³.

2. خصائص الجدول

1.2. على المقدمات يُبنى الجدول

تبحث كتب المنطق الأرسطي في صور الأفيصة ومادتها لميز القياس البرهاني من القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس الشعري. ففي إطار القياس يتنزل

1 ابن سينا، الشفاء، مقدمة، ص 31.

2 المرجع نفسه، والمقدمة نفسها.

3 ARISTOTE: Organon, V les topiques, p. 1.

الحديث عن الجدول، وفي إطار الحجاج يتنوّذ الحديث عن القياس. وهو ما يبرّر اختيارنا مصطلح (الحجاج الجدلي) لكون الجدول شكلاً من أشكال الحجاج له من المقومات العامة المشتركة ما ينسبه إليه ويعلقه به، وله من الخصائص ما يميّزه من سائر أجناس القول وفنونه ويتيح لنا الحديث عن الحجاج الجدلي والحجاج الخطابي والحجاج المغالطي.

ومرجع اختلاف هذه الأنواع إلى طبيعة المقدمات وما تفيد من يقين. وبيان ذلك أنّ والحجة المعروضة في المقدمة تكون حجة برهانية إذا كانت من الأوّليات والمسلّمات تفيد يقيناً جازماً يوضع في المقدمات ويسري في النتائج، وتعتبر حجة جدلية تأتلف من المقدمات المشهورات المحمودة عند الجميع أو الأكثر الذّاتعات الباعثات على الاعتقاد اعتقاداً يقارب اليقين فلا يشك العقل للذهلة الأولى في أنّ نقيضه ممكن، وتعدّ حجة خطبية تكون من المقدمات المضمونة التي في بادئ الرأي وتفيد ظناً راجحاً مقبولاً من دون أن تكون ملزمة، وهي حجة شعرية عندما لا توقع تصديقاً بل توقع تخيلاً يقصد إلى تحريك النفوس انبساطاً وانقباضاً وترغيباً أو ترهيباً، وتنفيراً أو تبخيلاً، أو تسخية أو تشجيعاً وهي حجة لها في النفس تأثير، وعليها التعميل في صناعة الشعر وفي نثر الوعظ. وتكون حجة سوفسطائية مشاغبية عندما تتراءى برهانية يقينية أو جدلية محمودة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة بل هي مؤلفة من مقدمات كذبة ومبنيّة على الخطأ يقصد بها التحويل على الخصم¹.

1 ينظر: ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له د ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1985، ص 44.
ابن رشد، تلخيص السفسطة، مرجع مذكور.
الفراي، معيار العلم في المنطق، ترجمه أحمد سمير الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.

ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, p. 5 « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles en résulte nécessairement ; par les choses mêmes qui sont posées. C'est une démonstration quand le syllogisme part de prémisses vraies et premières, ou encore de prémisses telles que la connaissance que nous en avons prend elle-même son origine dans des prémisses premières et vraies. Est dialectique le syllogisme qui conclut de prémisses probables. Sont vraies et premières les

وهذه المقدمات الأولية إما محسوسات أو مقبولات أو مشهورات. ففي طبع الناس تقديم المحسوسات والمشهورات وإكسابهما الشرف والرئاسة؛ وتأخير المقبولات حتى تمتحن وتصحح. وفي طباعهم أيضاً إيثار المشهور على المحسوس لأن الحسن مشترك جامع للإنسان والحيوان أما المشهور فخاص من حجج العقول. وعلى هذا الأساس تتفاوت أولية هذه المقدمات في الجدل، فلا تستعمل المحسوسات مبادئ

“لأن في الاستقراء لتصحيح المقدمات الكلية أنتي أشخاص موضوعاتها محسوسة وليست هي بالمقدمات المحسوسة. لكنها داخلة في المشهورات”¹.

ويفصل ابن سينا الحديث عن هذه المقدمات: فمنها المحسوسات² والمجريات³ والمتواترات⁴ والمقبولات⁵ والوهميات⁶ والدائعات¹ والمفنونيات²

choses qui tirent leur certitude non pas d'autres choses, mais d'elles-mêmes ; car on ne doit pas, pour les principes de la science, avoir à en rechercher le pourquoi, mais chacun de ces principes doit être par so-même certain. Sont probables les opinions qui sont reçues par tous les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages, et parmi ces derniers, soit par tout, soit par la plupart, soit enfin par les plus notables et les plus illustres. Est éristique le syllogisme qui part d'opinions qui, tout en paraissant probables, en réalité ne le sont pas ; et encore, le syllogisme qui ne conclut qu'en apparence d'opinions probables ou paraissent probables (...)

1 الغارابي، كتاب الجدل، ص 19.

2 هي أمور أوقع التصديق بها الحسن كقولك الشج أبيض: الشمس نيرة.

3 هي أمور أوقع التصديق بها الحسن بشركة من القياس وذلك أنه إذا تكرر في إحساننا وجود شيء شيء تكرر ذلك منا في الذكر؛ وحدثت لنا منه تجربة؛ بسبب قياس: فترن بالذكر (مثل شراب كذا يؤدي إلى الإسهال).

4 هي الأمور انصدق بها من قبل الأخبار التي لا يصح مثلها انوطاة على الكذب نفرض من الأغراض كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان وإن لم نشاهدها.

5 وهي آراء أوقع التصديق بها قول من يؤثق بمصدق فيما يقول، إما لأمر سماوي يختص به، أو رأي وفكر قوي تميز بهن مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمة الشرائع قبل أن نتحققها بالبرهان أو شبهه.

6 هي آراء أوجب اعتقادها قوة انوهم التابعة للحسن مصروفة إلى حكم المحسوسات لأن قوة انوهم لا يتصور فيها خلافها (وجود وهميات كاذبة وهميات صادقة يتبعها عقل مثل أنه كما لا يمكن أن يتوهم جسمان في مكان واحد... والوهميات قوية جداً عند الذهن والباطل منه: إنما يبطل بالعقل ومع بطلان لا يزول عن انوهم).

والمخيلات³ والأوليات⁴. وتُصنف هذه المقدمات، استناداً إلى معيار القوة الإقناعية والقدرة على تحقيق اليقين. صنفين جامعين: صنف اليقينيّات وتُدرج فيه إمّا الأوليات وما جمع معها، وإمّا التجريبيّات وإمّا المتواترات وإمّا المحسوسات، وصنف خارج عن هذه الجملة وتُدرج فيه الدائعات والمقبولات والمظنونات⁵.

هذه التصنيفات والتفريعات قد توهم بتفكك العلوم وعدم تعاونها وقيام الحدود بينها غير أنّ الأمر ليس كذلك إذ كثيراً ما "يؤخذ ما هو مسألة في علم مقدّمة في علم آخر" وتحصل بينهما صور من الارتباط والتّواشج تحقق الإفادة وتضمن التّواصل المخصب بين العلوم⁶.

وهذه المقدمات التي ذكرها أرسطو وفصّل ابن سينا القول فيها تمثّل مادّة للقياس. وعلى أساس المقدّمة المتخيرة يتحدّد نوع القياس. فلا يكون قياساً برهانياً حتّى تكون مقدّماته يقينيّة صادقة. والمثل الكامل للمعرفة البرهانيّة موجود في الرياضيات، لأنّها تقوم على مبادئ بيّنة بنفسها.

ههنا تثار مسألة دقيقة: هل ينتج القياس المعرفة ويطنّعنا على المجهول انطلاقاً من المعلوم؟

إنّ الأقيسة لا تفيد العلم إلّا إذا كانت مقدّماتها صادقة. وصدق النتائج

1 هي مقدّمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إمّا شهادة الكل (نعدل جميل) وإمّا

شهادة الأكثر وإمّا شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم، فيما لا يخالف فيه الجمهور
2 هي آراء يقع التصديق بها لا على الكبات بل يخطر ببالها نقيضها بالبداهة وتكون الدّهن تكون إليها أميل.

3 هي مقدّمات ليست تذلّ تصدق بها بل لتخيّل شيئاً على أنّه شيء آخر وعلى سبيل الحكاية ويتبعه في الأكثر تنفير للنّفس عن شيء أو ترغيبها فيه وبالجملّة قبض أو بسط.
ينظر في جميع هذه التعريفات: ابن سينا، كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة، المرجع نفسه: ص 97 وما بعده.

4 هي قضايا ومقدّمات تحدث في الإنسان من جهة قوّته العقليّة من غير سبب يوجب التصديق بها إلّا ذواتها.

5 ابن سينا، كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة، ص 102.

6 المرجع نفسه، ص 110.

يتوقف على صدق المقدمات. فالقياس بهذا المعنى، لا يضمن صدق المقدمات بل يضمن صحة الانتقال من المقدمات إلى النتائج. ولهذا فإن النتائج في القياس العلمي يجب أن تكون

”صادقة وأولية ومباشرة، وأن تكون أعرف وأسبق من النتيجة وعلة لها فهي يجب أن تكون صادقة لأننا لا نستطيع أن نعرف ما ليس موجوداً، ويجب أن تكون أولية، ومباشرة، وإلا فلن نعرفها لأن المعرفة إنما تكون إما بالبرهان - ولا برهان على مبدئ البرهان - وإما تعرف مباشرة. وهي سبب للنتيجة، وأعرف منها، وسابقة عليها لأننا إنما نعرف معرفة عنيفة حينما نعرف العلة أو العمل“¹.

وانشهرات هي لحمة الجدل وسداه سميت كذلك

”لاشتهارها بين الناس ولاذعانهم لها وانقيادهم إليها لأسباب ترجع إلى حسن موقعها وسهولة قبولها“².

ومرجع اشتهارها إلى أسباب عديدة منها ما تنهض به من وظائف في حياة الجماعات والأفراد. فلها فضل تربية الأسم وتأديب أحداثها وتيسير تلاقيها وحداث الألفة بينها، فهي زاد الصبي المتعلم وهي عرف المجتمع وشريعة العالم إليها يستند في نخل جميل الأقوال والأفعال من قبيحها، ومحمودها من مذمومها، ومؤثرها من منكورها....

ومن أسباب ذيوع المشهور مشاكلته للحق وتعلق المصلحة به وإجماع أرباب الملئ عليه. وله دواع أخرى: يحمل عليه الحياء والخجل والرحمة والحشمة، ويفضي إليه الاستقراء حتى إذا ما تعصب المرء وعاند وطلب وجه الخلاف لم يمكنه ذلك. وتتفاوت هذه اشتهورات لطفاً وحسن موقع، على أن أفضلها ما انقاد لها المرء وأذعن دون إكراه أو وجوب³.

ولكن لاشتهار ليس رديفاً للحق والصدق، وليس معناه أن يقنع ويبعث

1 ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، ص 15.

2 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 32.

3 المرجع نفسه، ص 40.

على القبول والتسليم، إذ كثيراً ما تتقابل المشهورات وتفضي إلى نتائج متقابلة تبعث على النظر في مشهور آخر وتغليبها، بل كثيراً ما يسود الباطل ويشتهر¹ لأن الشهرة

”لا تمنع أن تكون موجودة ثباطل كما للحق، حتى تكون المقدمات المشهورة الحق مساوية للمقدمات المشهورة الباطلة“².

كما أن

”المشهور ليس يجب أن يكون حقاً، بل ربما كان باطلاً، ويمكن أن يلزمه باطل، وأن يكون ذلك الباطل ممّا هو أيضاً شنع، وإن كانت مبدئه غير شنع، فإنه كثير من القياسات الجدلية تساق نحو أمور شنع وباطلة“³.

ولذلك فالمشهورات متفاوتة قوة وضعفاً، لا يعتنع أن يناقض بعضها بعضاً فيعظم حظها من الخلاف وتكون الممنعة والمقاومة وعدم التسليم. فإذا كان المشهور لا يسلم من الخطأ فبم نفسر اشتهاره وميل الناس إليه وإجماعهم عليه أحياناً؟

إن السر في اشتهار الشيء والإقبال عليه والإذعان له - ولو كان بطلاً - هو سهولة انجذاب النفس إليه ووقوعها تحت سحره وتأثيره وقوعاً يقف العقل عاجزاً عن الفهم والتبرير بانزعج من قوة الحجج الداحضة للاختيار والتسليم وانجرامين البعثة على الرّفص والإبضان. وليس مرجع الاشتهار والتسليم إلى تمام آلة البيان وبلاغة النّسان وإنما إلى أحوال تقترن بها وتساعد عليها وتؤدي إليها وتجعل الشرفوس محبوباً مسلماً والمشكوك فيه موثقاً به وذلك

”لأن التسليم والشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة بل على حسب مناسبتها للأذهان، وبحسب أصناف التخيل من الإنسان“⁴.

يفضي هذا التحليل إلى أن المشهورات متفاضلة متغيرة مختلفة باختلاف

1 ابن سينا، الشفاء، ص 19.

2 المرجع نفسه، ص 34.

3 المرجع نفسه، ص 321.

4 المرجع نفسه، ص 39.

الأُمم والأزمنة. توغل في الزمان وتتنقل عبر الأجيال، فإذا هي شرائع الأُمم، عنيها يُعتمد في تحديد التنظيمات وترتيب المعاملات وضبط القواعد والأخلاق ورسم قويم السلوك وسنّ سليم القيم والشيم. إنها عرف عامٌ وشريعة غير مكتوبة تعبّر عن روحها، وتفصح عن مزاجها، وتنظم القواعد التي يلتزمها الناس في سلوكهم ومعاملاتهم من جهة الذين وما يتصل به من شعائر وحتفالات، والأخلاق وما تفرضه من واجبات بعضها يأمر بالفضيلة وبعضها ينهى عن الرذيلة، والفنون التي تعبّر عما يدور في خلد الناس وتصور مشاعرهم وتجعل لهم الحياة، والسياسة وقواعد الحكم الصالح، الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد والآخذ بيد الأمة نحو العمران. وكلّ أولئك أمور إنسانية تتصل بالذوق وانزاج والمصلحة: ينظمها عقل عمليّ يقصد إلى هدي البشر في حياتهم العملية (فرونيسن) يختلف عن العقل النظريّ السّافع في طلب اليقين الذي تخضع له الأمور الرياضية والطبيعية (نوس)¹

وأيّما يكن الأمر، فإنّه في الجدل تُتخير المقدمات بتصفّح آراء الجمهور أو آراء أكثر الناس أو آراء جميع الفلاسفة أو أكثرهم أو أهل النّباهة منهم أو الآراء المضادة للظاهرة، وجميع الآراء في الصّنائع². ثم تكون مرحلة اختبار تلك المقدمات بعرض الآراء المضادة التي هي في الظاهر دائعة على جهة التناقض لاستعمال الدائع منها وتلافي انشيبه بها. وللمجادل في اختيار مقدماته وتأليفها وفي تكوين أقيسته موارد، إذ يمكن أن ينهل من معين الرّأي العامّ المجمع عليه، أو رأي الأغلبية، أو رأي الحكماء، أو عدد منهم، أو النّبهاء منهم، أو الآراء المناقضة لما هو مسلم به³.

وثرّتب أصناف الأقوال المشهورة على نحو يتدرّج بها من الأوسع انتشاراً إلى أقلّه دون أن تحصل فيه مخالفة أو أن يكون المشهور عند ذوي النّباهة والصّيت

1 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 39.

2 ينظر: عبد الرحمان بدوي، منطق أرسطو، ص 508. وينظر أيضاً:

ARISTOTE, *Organon*, V les topiques, pp. 313, 323, 330, 335, 346 : « Il y a autant de façons de choisir les propositions que nous avons distingué d'espèces dans la proposition elle-même ; ainsi nous pouvons recueillir les opinions de tout le monde ou celles de la majorité, ou celles des sages, et, parmi ces derniers, celles de tous ou celles de la plupart ou celles des plus notables ; ou encore les opinions contraires à celles qui semblent généralement adoptées - ou enfin toutes les opinions conformes à l'enseignement des arts » p. 30.

ARISTOTE, *Organon*, V les topiques, p. 30. 3

من أهل العلم رأياً مبتدعاً مخافاً للجمهور. ذلك أن

"الأمر الذي لا يشك فيه أحد من الناس، ولا يختلفون فيه، هو غني عن الإثبات، ومن يحاول نقضه بالقياس، فهو أهل أن يضحك منه"¹.

وأما الرأي الذي ليس هو لإنسان مشهور ولا عنيه قياس فهو الذي يُسمّى الشاذ والتحكّم والتحرّص: وليس أحد يبلغ به الحدق أن يجعله مطروباً يفحص عنه في هذه الصناعة²

وتثير دراسة المشهورات مسائل عديدة تتعلق بالحقبة عندما تتعدّد الحجج، وبالمرجع الضامن لصحة القول عندما تتعدّد مراجع القول. ذلك أن كثيراً من آراء الفلاسفة ليس للجمهور فيها رأي ولا للمشهور إليها سبيل³. ثم إنه يحصل أن يقع التناقض والتضاد في مشهور الآراء والأقوال والقيم، فيجري التناقض والتضاد بين الفيلسوف والفيلسوف (مثل وجود الجزء الذي لا يتجزأ)، وانجمهور والجمهور (الغنى أثر من الفقر، أم الفقر أثر من الغنى)، والفيلسوف وانجمهور

"مثل ما يرى الفلاسفة أن الفضيلة مع سوء العيش والخمير أثر من جودة العيش والكرامة مع فوات الفضيلة، فالجمهور يرون خلاف ذلك"⁴.

ويرى أرسطو أنه

"ليس أحد ممن له عقل يقدم ما لا يراه أحد، ولا يسأل عما هو ظاهر للناس كلهم أو لأكثرهم لأن هذا ليس فيه شك وذلك لا يضعه أحد من الناس"⁵.

وفي هذا يقول الفارابي:

"وكأنما كان المخبرون لنا وانذين يرون ذلك الرأي أكثر عددا كانت ثقتنا بهم أتم، وسكون أنفسنا إلى ما يخبرون به من مشاهداتهم وآرائهم أكثر، وقبولنا لها

1 ابن سينا، الشفاء، ص 73.

2 ابن رشد: تلخيص كتاب الجدال، ص 45.

3 ابن سينا: الشفاء، ص 77.

4 ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطانيس في الجدال، ص 37.

5 عبد الرحمن بدوي: منطق أرسطو، ص 503.

- أشد. ويزداد سكون أنفسنا، ليهم وتصدقنا لها وقبولنا إياها على قدر زيادة عدد المخبرين عن أنفسهم بما شاهدوه من الأمور واعتقدوه من الآراء".

والى الرأى نفسه يذهب ابن سينا معتبراً أن العاقل

"لا يعمل قياساً من مقدمة مجهولة في اشهور أو مضادة للمشهور ولا عن غير متسلمة عند المخاطب"²

وعلى هذا الأساس يرى أن رأى الجمهور ورأى أكثرهم يظل معيار الاحتكام والفصل فلا يقبل رأى الفلاسفة إذا كان مضاداً لآراء الجمهور، وأن حال المشهورات في الجدل مثل حال الأوليات في البرهان: في البرهان تستعمل الأوليات دونما حاجة إلى إثبات صدقها، وفي الجدل تتسلم المقدمات المشهورة وتقبل³.

وفي هذا السباق، يحل ابن سينا القياس المؤلف من مقدمات مشهورة أو متسلمة المحل الأقرب إلى البرهان، بوصفه القياس المفضي إلى انيقين، وما سواه وما دونه فأكثره ظن مخلوط دائماً بشك قوي أو ضعيف.

وإذا كان البرهان -لإفادته اليقين- يستعمله الإنسان مع نفسه بانقصد الأول فإن القياس الجدلي غير نافع في أن يخاطب به الإنسان نفسه إلا إذا كانت مخاطبته من جنس الامتحان والاختبار يُعرض الرأى على العقل إثباتاً وإبطالاً وترجيحاً. بل الغائب أن ينتفع به في مخاطبة غيره وغلبته. وبذلك يصير محيطاً بأصناف المقدمات البرهانية وغير البرهانية قادراً على الاختيار المحقق للقصد المفضي إليه. ويصير أكثر استبصاراً لمعرفة الشيء الواحد من جهتين: من حيث هو ومن حيث ليس غيره. وإجمالاً يرى ابن سينا أن

"كسب المقدمات المشهورة وإعدادها أهم من كسب المقدمات البرهانية وإعدادها؛ إذ المشهور أهم من البرهاني، فيتفق له في كسب المشهورات وإعدادها أن يكتسب البرهانية ويعدّها، حينما يأخذ بتعقب المشهورات ليتأمل ما منها

1 الفارابي. كتاب الجدل، ص 17.

2 ابن سينا، الشفاء: ص 72.

3 المرجع نفسه: ص 75.

برهاني وما منها غير برهاني¹.

وتترتب على هذه العمئية منافع أخرى. وتنشأ ملكات الاقتدار على تأكيد العقائد النافعة والاحتجاج لها بما يناسب من الحجج ويساعد على حسن التدبير، لا سيما متى اعتبرنا اختلاف الطبائع وصعوبة جمع الناس على أمر واحد، وإقناعهم بجدواه. فأكثر القوى قاصرة. وطريق التعلیم طويل. وإذا طاك التعلیم أرقق الفهم وتعطل العمل وكان الغرر والشطط والخداع والتدليس، وأوشك غيب الإقناع أن يقوِّض صرح العمران².

2.2. مسألة المواضع

في تعريف مصطلح «موضع» اختلاف مرجعه أساساً إلى أن صاحب كتاب المواضع سكت عن الموضع ولم يعرفه. ولكن غياب التعريف لا يعني عدم حصول الصورة في الذهن ووضوحها، ففي المناسبات التي عاد فيها اللفظ في الأثر، يظفر القارئ ببعض المفاتيح التي من شأنها أن تساعد على استخلاص المفهوم. وهو ما أشار إليه هشام الريني انطلاقاً من شاهدين، ورد أولهما في كتاب المواضع وفيه يقول «أرسطو»:

«عليك أن تحاول امتلاك المواضع أحسن امتلاك فتحتها تقع الحجج في الغالب»

وفي القول إشارة إلى علاقة الحجج بالمواضع، وورد ثانيهما في كتاب الخطابة، وفيه قال

«أرى أن العنصر والموضع شيء واحد لأن العنصر أو الموضع باب يندرج تحته كثير من الضمائر»

وفي القول إشارة إلى علاقة الضمائر بالمواضع. ولا يرى الريني في هذين الشاهدين ما يرفع إشكال تحديد العلاقة بينهما. وهو نقص تداركه شراح «أرسطو» لينتهيوا إلى

1 ابن سينا، الشفاء، ص 11.

2 المرجع نفسه، ص 14.

أن اوضاع ليست هي الحجج ولا مقدمات الأقيسة الجدلية أو الأقيسة الخطابية لكن منها تشتق المقدمات وبذلك المقدمات تُبنى الحجج. اوضاع هي قضايا عامة جداً، أو قوانين كما يقول ابن سينا، تولد منها المقدمات الجدلية والمقدمات الخطبية¹.

وإلى الرأي نفسه أشار حمادي صمود مثمناً ما جاء في مقال الريفي، معتبراً كتاب (المواضع) (مسرداً بانعاني والمحتوى وبالروابط القائمة بينها، مما قسمته الدراسات متأخرة إلى مواضع وحجج (Arguments)، وهي وحدات الاستدلال الدنيا القائمة على روابط من جهة الشكل والصيغة، وروابط من جهة المحتوى والمعنى، كالتعريف والوصف والتقسيم والأصل والاشتقاق والجنس والنوع والعللة والعلول والتشبيه والمقابلة²).

وقد نزع الريفي - وهو يبحث في مسوغ الاستعارة المكانية في تسمية الجهاز المفهومي الذي اعتمده في وصف صناعة القول الجدلي بالمواضع - منزع وصل الموضوع بالذهن والبحث والنظر الدال على (حركة الفكر في أثناء البحث مما يقوي معنى البناء للحجج بالقول والطرق السالكة إليها) دون حصر المعنى في الذاكرة وتعليقه بالمكان³.

وعلى هذا النحو: يمكن القول إن للمواضع أكثر من تعريف: هي مخازن الحجج تدن على المكان، وترتبط بالذاكرة وتقترب بالأفكار الجاهزة المحفوظة في الأذهان: وتتمتع بقدر كبير من المقبولة. وتكون أحياناً عنصراً حاسماً في تحقيق الإقناع متى أجاد المجادل أو الخطيب انتقاءها. والمواضع تقترب بالفكر في حيويته

1 الريفي، الحجج عند أرسطو، ص 193.

2 سمود، في الخلفية النظرية للمصطلح، ص: أهم نظريات الحجج، ص 14.

3 يقول الريفي: "إن استعارة المواضع عند أرسطو تدن على المسالك التي ينبغي أن يقصد إليها الأنهم عند البحث عن الحجج ومواد القول أما الشكر فليس هو المقصد الأول فيما تفيد تلك الاستعارة بل هو نتيجة الأخذ في مسلك من تلك المسالك. ووراء استعارة (المواضع) تصور لإنشاء الكتابة احتجاجية. الكتابة الثالثة من موقع التسديق لا التخويل لجهة من جهات الوجود. جهة المعنى والمحتوى هي كتابة ناشئة في هذا التصور عن بحث في المحتوى واستدلال. وهو تصور يخالف معادن إنشاء لقول عند أرسطو، وكانوا يروون تلاميذهم على استظهار قدر كبير من النصوص ويربونها على كتابة الاستنتاج"، الريفي، الحجج عند أرسطو، ص 191.

وَقُوَّةَ نَظَرِهِ وَاسْتِقْصَاءَهُ الْوَسَائِلِ وَالصَّيْغَ الْمُمْكِنَةَ لِتَحْقِيقِ الْمَقْصَدِ، لِذَلِكَ "لَا يُمْكِنُ أَنْ نَصْغِيَا بِكُونِهَا، أَوْضَرًا فَارِغَةً، كَمَا ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ بَعْضُ الدَّارِسِينَ"¹.

وَيَكْشِفُ كِتَابُ الضَّوْبِيَّتَا عَنْ نَزْعَةِ إِلَى اسْتِقْصَاءِ الْمَوَاضِعِ فِي مَجَالَاتِ الْوُجُودِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَهُوَ مَا يَفْسِّرُ كَثْرَتَهَا وَتَنَوُّعَهَا إِذْ هِيَ فِي نَظَرِ أَرِسْطُو - تَسْتَعْمَلُ فِي الْعُلُومِ حِينَ يَحْتَاجُ الْعَالَمُ إِلَى بِنَاءِ تَبَكُّيَّةٍ، وَتَسْتَعْمَلُ فِي الْجَدَلِ وَالْجِدْلِ لَا مَوْضُوعَ لَهُ، وَتَسْتَعْمَلُ فِي الْأَجْتِمَاعِ وَالسِّيَاسَةِ، وَبِهَذَا تَكُونُ الْمَوَاضِعُ قَضَايَا عَامَّةً جَدًّا.

وَبِالرَّغْمِ مِنْ أَهْمِيَّةِ الْمَوَاضِعِ وَتَوَاتُرِ الْحَدِيثِ عَنْهَا فِي عَدِيدِ الدِّرَاسَاتِ فَإِنَّهَا ظَلَّتْ مِنَ انْبِاحَاتِ الْجَدِيرَةِ بِمَزِيدِ إِعْمَالِ الْفِكْرِ وَتَعْمِيقِ النَّظَرِ لِرُصْدِ خُصَائِصِهَا وَتَبَيُّنِ مَا تَلْقَى قُوَّتُهَا التَّأْثِيرِيَّةَ وَالْإِقْنَاعِيَّةَ. وَلِهَذَا الْاعتِبَارَاتِ رَأَيْنَا تَخْصِيصَ مَبْحَثٍ لِلْغَرَضِ، تَبْسِيطُ وَتَوْضِيحُ وَمَسْأَلَةٌ، نَعْرِضُ فِيهِ جُمْلَةً مِنَ الْمَوَاضِعِ الْأَرِسْطِيَّةِ الْنَوَارِدَةِ فِي كِتَابِ الطَّوْبِيَّتَا الْمُمْتَدَّةِ مِنَ الْمَقْدَلَةِ الثَّانِيَةِ إِلَى الْمَقَالِ السَّابِعَةِ، عَرْضًا يَعْيدُ تَرْتِيبَهَا فِي ضَوْءِ الْمَحْتَوَى وَالْعِلَاقَةِ:

المسرد الأول: نماذج من مواضع متنوعة (مواضع العرض ومواضع الجنس ومواضع الخاصة ومواضع الحد ومواضع العادى: مواضع النافع: مواضع الجميل...)

... مَا كَانَ أَطْوَلَ زَمَانًا وَأَكْثَرَ تَبَانًا فَهُوَ كَرَّ مِمَّا كَانَ أَقْصَرَ زَمَانًا وَأَقَلَّ تَبَانًا.

وَتَكُنْ هَذَا الْمَوْضِعُ قَدْ يُعْتَرِضُ عَلَيْهِ مِنْ جِهَاتٍ إِذَا أَخَذَ مُطْنَقًا. فَقَدْ يُوْثِرُ الْقَصِيرُ الْمُدَّةَ الْعَظِيمَةَ عَلَى الْخَسِيسِ الطَّوِيلِ الْمُدَّةَ. لِذَلِكَ لَا يَصِيرُ هَذَا الْمَوْضِعُ حَقًّا حَتَّى يُعْتَبَرُ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْمُخْتَارُ فِي الْفَلَسَفَةِ مَثَلًا مِنْ جِهَةٍ مَا تَوَجَّهَ الْفَلَسُفَةُ، لَا الْفِيلَسُوفُ الَّذِي قَدْ يَخْضِي. وَالثَّانِي أَنْ تَعْتَبِرَ الْوَقْتُ وَالْحَدُّ، فَإِنَّ الْوَقْتُ مِنَ الْأَوْقَاتِ قَدْ يَجْعَلُ اخْتِيَارَ مَا هُوَ فِي صِنَاعَةِ أَحْسَنَ أَوَّلَى مِنْ اخْتِيَارِ مَا فِي صِنَاعَةِ أَرْفَع.

- "الْأَفْضَلُ وَالْآثَرُ هُوَ مُخْتَارُ الْفَضْلَاءِ وَالشَّرَفَاءِ وَالْعُلَمَاءِ وَالْمُبَرِّزِينَ فِي الْفَضْلِ وَالْمَعْرِفَةِ فِي ذَلِكَ الْبَابِ، وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّرِيعَةِ الصَّحِيحَةِ وَمُخْتَارُ أَكْثَرِ النَّاسِ

1: الرِّيْنِي، الْحِجَاجُ عِنْدَ أَرِسْطُو، ص 195.

أو أكثر أهل صناعة ما، أو ما يختاره إنجميع¹.

ولكن هذا الموضوع يطرح بدوره إشكالاً في ضوء الاستناد إلى المشهور، فلم يرفض رأي الفيلسوف ويستبعد ولا يعتمد عليه وهو حق وإن بدا غير مشهور، بينما يُقبل رأي الجمهور لشهرته ويستند إليه وقد يكون باطلاً؟

- الأفضل ما كان في العلم الأفضل².

وهذا الموضوع يثير بدوره إشكالاً: هل نحتكم إلى المنفعة أم إلى الحقيقة؟ ومن أية جهة يكون النفع ونحن نعلم أن مصائب قوم عند قوم فوائد؟

"ما هو أثر عند الكل وعلى الإطلاق، أي في عام الأحوال، أثر من الذي يصير أثر في حال، ووقت، وبحسب شخص بعينه لعذر لولاه لما كان أثر، كما أن الصحة أثر من البط بالموضع للعلاج".

قد يلقي هذا الموضوع استحسان فئة ما، ولكنه من غير شك لن يرضي فئة تؤمن باللحظة الإلهية المطلقة التي تلمع لحظة وتغيب إلى الأبد.

"كل ما هو داخل تحت جنس فاضل على أنه موجود في ذلك الجنس وداخل تحتفه فهو أفضل مما ليس هو جزءاً من ذلك الجنس (العدالة أفضل من العادل)³".

لا شك في أن لهذا الموضوع قوة آتية من جهة تفويت الأفضل والأكرم والاستناد إليه في تمييز الأشياء. ولكن هل يُعرف الحق بالرجال أم عندما يُعرف الحق نعرف أهله؟

- "المؤثر من أجل نفسه أثر من المؤثر من أجل غيره. والمؤثر بذاته أفضل من المؤثر بانعراض. وما كان بانطبع مؤثراً فهو أثر مما ليس بانطبع. وما كان مؤثراً على الإخلاق أثر مما هو مؤثر عند إنسان ما. أو في وقت ما، أو حال ما، أو مكان ما. وقوة هذه المواضع واحدة. مثل أن الصحة أفضل من الرياضة، والصديق العادل أفضل من العدو العادل الذي نؤثره لئلا يلحقنا

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 136.

2 المرجع نفسه، ص 138.

3 المرجع نفسه، ص 140.

منه ضرر¹.

وعلى قوة هذا الموضع واشتهاره فإن الشك يمكن أن يعتريه من جهة المقام الباعث على تفضيل شيء يبدو عادة ضعيف النفع على شيء اشتهر بكونه نافعا.

- "ما كان سبباً للخير بذاته آثر مما هو سبب له بالعرض، كالفضيلة والكفاية: آثر مما هو سبب له بالعرض كالخبث وكذلك الأمر في الضد؛ وذلك أن الذي هو سبب للشر بذاته يتجنب أكثر مما هو سبب له بالعرض² مثل القصور والرديلة أوى بالاجتناب من السبب بالعرض كالخبث".

والفرق بين هذا الموضع والموضع الذي قبله، أن ههنا قد أخذ الشيء سبباً، وهناك أخذ مؤثراً.

- "الغاية آثر مما يسوق إلى الغاية، وإن كان أمران يسوقن إليها فأقربهما إليها آثر³؛ من قبيل أن ما يسوق إلى المعاش آثر مما يسوق إلى الجميل، وما ينتفع به في السعادة آثر مما ينتفع به في الأدب".

ولكن المجموعات البشرية قد أوجدت أقوالاً تفوق الأدب على سائر القيم؛ فتزین للمرء أن يستف تراب الأرض على أن يرى له من الفضل امرؤ متفضل.

- إن السائقين إلى غايتين يشبه أن يكون أعجلهما تأدية إلى غايته آثر. وذلك إذا تساوى وتقاربا، ولذلك فإن الجمهور يؤثران النافع في المعاش على النافع في المعاد. وأما إذا اختلفا وكان التفاوت عظيماً، ولم يكن الجمع بينهما، فإن الأثر عند الحصفاء ما هو أفضل. وإن تأخر.

-- الممكن آثر مما ليس بممكن، من قبيل أن صناعة الطب آثر من صناعة الكيمياء⁴. ولكن ما بالك الناس يميلون إلى المجهود الأدنى ويؤثرون الدعة والسلامة على ركوب الأهوال؟ ولم ينكروا ضوء الشمس والماء الزلال؟

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 140.

2 المرجع نفسه، ص 142.

3 المرجع نفسه، ص 143.

4 المرجع نفسه، ص 144.

- متى كان شيئان فاعلان فإن الذي غايته أفضل فهو أثر¹ من قبيل أن الرياضة فاعلة للصحة، والتَّعَمُّ فاعل للحكمة. وعلى هذا الأساس فالتَّعَمُّ أفضل من الرياضة.
- فإن كان فُضِّ الغاية على الغاية أكثر من فضلها على فاعلها فإن فاعل الغاية الفضة أثر من فاعل الغاية المنضوطة² وهذا انوضع من مقايضة فاعلتين إن غايتين.
- أن يكون أحد الأمرين، وإن كان يطلب لغيره، فقد يطلب لنفسه؛ والأمر الآخر لا يطلب إلا لغيره. فإن الأول أثر، ومثاله الصحة والعدالة، فإنهما أثر من الغنى والشدة. فإن الصحة والعدالة كريمان لأنفسهما؛ والغنى لا فضيلة له في نفسه؛ بل ربما جلب أمراً كريماً فاضلاً.
- إذا كان شيئان متقاربين ولم يمكننا أن نتبين أن أحدهما يفضل الآخر في شيء أصلاً من جواهرهما فينبغي أن ننظر في توابعهما، وذلك أن الذي يتبعه خير أكثر هو أثر والذي يتبعه شر أقل فهو أثر³
- وهذا انوضع مأخوذ من اللوازم. أي أن ما لازمه خير أكثر وأفضل فهو أثر، وما تابعه شر أقل مما تلاخر؛ وإن لم يفضل في الخير فهو أثر⁴.
- إن الخيرات التي هي أكثر أثر من التي هي أقل إذا كان الأقل داخلاً تحت الأكثر⁵.
- ما كان مع نذرة أثر مما يكون بغير لذة مثل الدواء الحلو والدواء المر وإن كان كلاهما نافعين⁶.
- إن كل واحد من الأشياء مما له وقت يخصه، إذا وجد في وقته، أثر منه إذا وجد في غير وقته⁷. مثل الرياضة في الشيخوخة أثر بنه في الشباب، وكذلك وكذلك الحكمة. أم الشجاعة فالأمر فيها بالعكس. وعلى هذا الأساس؛ ما

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 144.

2 المرجع نفسه، ص 144.

3 المرجع نفسه، ص 145.

4 ابن سينا، الشفاء، ص 157.

5 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 148.

6 المرجع نفسه، ص 148.

7 المرجع نفسه، والمقدمة نفسها.

يكون في وقته أثر منه في غير وقته. أو في وقت لا يُعتد به، فإن الحكمة في المشايخ أثر منها في الشباب، وإن كان وجودها في الشباب أعجب. وكذلك العفة فيهم. بل العفة والحكمة بالمشايخ أولى؛ وفي الشباب أعجب. واكتساب ذلك وطلبه بالشباب أولى، فإن المشايخ يجب أن يحصل ذلك لهم بالتصعب.

ولكن قد يُحتج على هذا الموضع بحجة الإمكان الموصوف بغير الزمان، ذلك أن فضل الشيخ الحكيم محدود متى قيس بفضل الشب ينتظر منه الكثير.

- ما كان أنفع في أكثر الأوقات فهو أثر من النافع في وقت ما¹.
- الشيء الذي إذا وجد لنا لم نحتاج إلى الشيء الآخر فهو أثر من الذي إذا وجد لنا احتجنا إلى ذلك الأول². مثل العدل والشجاعة، فإن الناس كلهم إذا كانوا عدولا لم ينتفع بالشجاعة، وإذا كانوا شجعانا انتفعوا بالعدالة واحتاجوا إليها.
- إن الأمور التي يتجنب فسادها أكثر هي أثر³. وهذا موضع مأخوذ من الفساد الفساد والاطراح والتترك والكون والاقتناء والتضاد.
- ما كان أقرب إلى الخير فهو أفضل والشيء الذي هو أكثر شبيهاً بالشيء الأفضل هو أفضل⁴.
- ما كان أظهر وأشهر هو أثر مدّ هو في ذلك اعني أقل⁵، وهذا الموضع مأخوذ مأخوذ من الشهادة، وهو كاذب في أشياء كثيرة، وذلك أنه يصير الخطيب أثر من المهندس والفقيه من الفيلسوف.
- ما كان أصعب اقتناء فهو أثر⁶، فإذا اقتنيت ما لا يسهل وجوده -كما يقول أرسطو- كان سرورنا به أكثر. وعلى هذا الأساس تؤخذ صعوبة الاقتناء في الأشياء المؤثرة.

1 ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. ص 148.

2 المرجع نفسه، ص 148.

3 المرجع نفسه، ص 148؛ وما بعدها.

4 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

5 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

6 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

ولكن كثيراً من الأشياء الصعبة ليست مؤثرة فضلاً عن أن تكون أثر من غيرها، فليس الصعود إلى الجبال أثر من المشي في المستوي من الأرض.

- ما كانت مشاركته للأشياء الجديدة أقل أو ما كان عادماً لها هو أثر ما كان مشاركاً أو كان أكثر مشاركة، ذلك أن ما لم يلحقه شيء من المكروه أثر مما لحقه، ما لحقه أقل أثر مما لحقه أكثر¹.

ما كان أفضل من شيء آخر على الإطلاق، فالتقدم في الفضل في ذلك الجنس أفضل من المتقدم في الفضل في الجنس الآخر الفضول².

- ما يشترك فيه الأصدقاء أثر مما ليس يشتركون فيه³. فالفضيلة أثر من النصح، وأيسر أفضل من النصب. والأدب أثر من اللذة، وما يجب أن نفعله بالصدق أكثر من سائر الناس أثر مما يجب أن نفعله بجميع الناس.

- الأشياء التي توجد من جهة الأفضل أثر من الأشياء التي توجد من جهة الضرورة⁴.

ونكن هذا الموضع قد يكذب، ذلك أن الحكمة ليست أثر عند العليل من النصح.

- ما لا يمكن فيه أن يكتسب من غيره أثر مما يمكن أن يكتسب من غيره⁵. كحال العدانة عند الشجاعة، وهذا الموضع قد يكذب، فإنه يصير به انجمال أثر من الأدب.

- ما كان مؤثراً بغير هذا الشيء أثر مما ليس مؤثراً إلا به⁶ مثل الحفظ ليس مؤثراً دون فهم، بينما الفهم مؤثر دون حفظ.

متى جحدنا أحد أمرين ليظن بنا أن الثاني موجود لنا فإن الذي يريد أن يظن بنا أنه موجود لنا أثر⁷.

1 ابن رشد. تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. ص 148 وما بعدها.

2 المرجع نفسه، والملاحظات نفسها.

3 المرجع نفسه، والملاحظات نفسها.

4 المرجع نفسه، والملاحظات نفسها.

5 المرجع نفسه، والملاحظات نفسها.

6 المرجع نفسه، والملاحظات نفسها.

7 المرجع نفسه، والملاحظات نفسها.

وهذا الموضع يُستعمل في حالات مخصوصة من قبيل أن نجحد الاجتهاد والدّرس ليظنّ بنا أنّا أذكيا.

- الشّيء الذي يكثر الجمهور تأنيب من يستثقله ويستكرهه أثر من الشّيء الذي لا ينكر الجمهور ذمّ من يستثقله¹.
- ما كان من الأشياء التي تحت نوع وله الفضيلة التي تخصّ ذلك النوع هو أثر مما ليس له تلك الفضيلة² مثل الإنسان الفاضل فهو أثر من المتوسط والخسيس.
- إذا كان أمران، وكان أحدهما يصير الشّيء الذي يحضره بحضوره خيراً فهو أثر من الذي لا يصير غيره بحضوره خيراً³.
- إذا كان شيان أحدهما أجود من شيء واحد بعينه والآخر أقلّ جودة فالأجود أثر⁴ من قبيل أن العلم أفضل من الظنّ.
- ما كانت زيادته أثر من زيادة غيره فهو أثر⁵ مثل المحبة تكون أثر من المال، وزيادة المحبة أثر من زيادة المال.
- الأمر الذي يختاره الإنسان على أنّه شبيه به ومرغوب فيه لنفسه أثر مما يختاره على أنّه ليس بشيئه أو على أنّه مرغوب فيه بتوسّط شيء آخر⁶.
- ينبغي أن نعيّن على كم جهة يقلّ المؤثر: فإثمه يقال على ثلاثة معان: على النافع والليذ والجميل: فالجميل هو المؤثر بالطبع. والمؤثر عند واحد من الدّس من هذه غير المؤثر عند الآخر، فإنّ الجميل أثر عند الحكماء: والنافع أثر عند مدبري المدن: والليذ أثر عند المترفة إن وجدناه يفضل صاحبه في جميعها أو اثنتين معاً أو في واحد حكينا أنّه أثر منه⁷.
- ما كان ضده يتجنب أكثر من ضده الآخر فهو أثر⁸ من قبيل أن لصحة أثر

1 ابن رشد، تنخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدول. ص 48؛ وما بعدها.

2 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

3 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

4 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

5 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

6 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

7 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

8 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

من الجمال لأن المرض يتجنب أكثر مما يتجنب القبح. ولكن هل ينطبق هذا
الموضع على النساء؟
- ما كان يؤثره الإنسان ويتجنبه على مثال واحد أقل في الإيثار مما هو مختار
فقط غير متجنب¹

المسرد الثاني: طرائق أخذ الموضع

الموضع الأول: انظر في محمول الموضع أول الموضع التي ذكرها أرسطو.
الموضع الثاني: مأخوذ بطريق التقسيم تقسيم الموضوع إلى أنواعه ثم إلى أنواع
أنواعه إلى أن تنتهي إلى أشخاص... ثم نتأمل وجود المحمول هل هو في
جميع الأنواع².
-- الموضع الثالث: مأخوذ من الحد وهو برهاني من جوهر الشيء، وذلك يكون
برهين: إما بأن نحدد موضوع المطلوب فإن وجدنا المحمول موجوداً فيه
تبيين في الشكل الأول أنه موجود في الموضوع: وإن تبين أنه مسلوب عن
الموضوع تبين أنه مسلوب عنه في الشكل الأول أو الثاني³.
الموضع الرابع: أن نطلب معانداً للأمر الذي وضع ونجتهد في ذلك ما أمكن.
فإن لم نقف له معانداً أو وجدناه فأبطلناه صح الوضع. وهذا الموضع قوته قوة
الموضع الصحيح بالاستقراء... وليس هذا موضعاً ولكنه وصية نافعة في إثبات
الأوضاع المشهورة، ولا هو أيضاً برهاني، وذلك أنه ليس يلزم من ألا تلقى
لأمر معانداً ومن أن تبطل معانده، أن يكون صحيحاً في نفسه، إذ قد
يكون له معاند من غير أن نشعر نحن به⁴.
الموضع الخامس: من جهة اللفظ. وهو أن يدل على الشيء بالاسم المشهور
عند الجمهور، لا باسم مخترع لذلك المعنى، سواء كان دالاً عند الجمهور
على معنى آخر أو لم يكن دالاً، وهو جدلي نافع للإثبات والإبطال: إلا أن
يكون المعنى مما ليس عند الجمهور. وله اسم في عرف صناعة ما. فإنه
ينبغي أن نستعمله على حسب ما هو عند أهل تلك الصناعة، وهي وصية لا

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 148 وما بعدها.

2 المرجع نفسه، ص 89-90.

3 المرجع نفسه، ص 90-104.

4 المرجع نفسه، ص 90-104.

موضع¹.

- الموضع السادس: من اللَّفْظ أيضاً وهو اشتراك الاسم ويمكن أن يغايط به السائل... وهذا الموضع هو بالجملة سفسطائي، والذي ينبغي في هذه الصناعة للجدلي هو أن يتجنب استعمال مثل هذا الموضع. وإذا وقع له أن يفصل جميع المعاني التي يقال عليها الاسم المشترك ويميزها ثم يبين الصادق منها من غير الصادق. وهذا بعينه ينبغي أن يفعله في الأسماء المشككة، ثم يبين ما منها صادق وما منها كاذب. والمفسرون يعدّون هذا الموضع سابعا، أعني الموضع الذي يستعمل فيه الاسم المشكك، وهو في الحقيقة ليس موضعا جدليا، لا هو الذي قبله².

الموضع الثامن: نقل اسم الشيء مما هو خفي إلى ما هو أعرف منه؛ مثل أن نجعل بدل قولنا {الحقيقي في الظن} {اليقيني}³ وهذه وصية نافعة في سهولة وجود قياس وليست هي بموضع.

- الموضع التاسع: وهو أن نتأكل جنس الموضوع فإذن وجدنا المحمول فيه حكما أنه موجود في الموضوع؛ فإن أبرهان على النوع بالجنس هو تبين الجزء بالكل، وهو برهاني⁴.

الموضع العاشر: أن نتأكل محمول المطلوب فإذن كان جنسا وكان محمولا على موضوع المطلوب؛ فواجب ضرورة أن يكون موجودا للموضوع بعض أنواع ذلك الجنس.

-- الموضع الحادي عشر: مأخوذ من اللوازم وذلك على وجهين: أحدهما أن ننظر: ما الشيء الذي إذا وجد لزم ضرورة أن يوجد الوضع المطلوب؟ وهذا الموضع هو للإثبات أبدا... والوجه الثاني: أن ننظر: ما الشيء الذي إذا وجد الوضع المطلوب وجد هو؟ هذا الموضع هو للإبطال أبدا، وذلك بأن نضع المطلوب مقدما، والشيء اللازم عن وجوده تاليا، ثم نستثني مقابل التالي، فينتج مقابل المقدم... وهذه المواضع برهانية، إلا أنه كما قيل، من شرط القياس الشرطي، إذا استعمل: أن يكون الاتصال فيه مبيّنا بقياس جدلي.

1 ابن رشد، تخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدول، ص 90 104.

2 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

3 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

4 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

وانستثنى إن كان الاتصان بيّناً بنفسه¹.

- الموضع الثاني عشر: مأخوذ من جهة الزمان. وذلك أنه إذا كان وجود المحمول والموضوع في شيء ما مختلفاً بالزمان، لم يصدق أن المحمول موجود للموضوع. وإما أن يكون الموضوع يوجد فيه في زمان غير الزمان الذي يوجد فيه المحمول، مثال ذلك قولنا: هل 'التعلم تذكر؟' فنقول: التعلم ليس بتذكر، وذلك أن العلم يكون لما يوجد في الزمان المستقبل، والتذكر لما كان وجوده في الماضي. وهذا الموضع هو برهاني وهو مأخوذ من الأعراس غير المفارقة. والقياس المؤتلف فيه يكون من الأشكال الحملية في الشكل الثاني، وذلك أن الأوسط يكون فيه الزمان ويحمل على أحد الطرفين ويكون هذا الفعل أيضاً ضرورياً في صناعة الجدل: إذا جحد المجيب شيئاً مما ينتفع به السائل في الموضع. وأما إذا لم تكن المقدمة التي ينتقل إليها الكلام للسائل ضرورية في الموضع، لا في الظن ولا في الحقيقة: فهو فعل سرفسطاني. وأما إذا كان في الظن لا في الحقيقة: فإن كان ذلك مشهوراً كان ذلك جدلياً. وإن كان سبب الظن غلط الذهن في ذلك وظنه أنه الشيء نفسه، كان سفسطائياً. وهذا ليس بموضع وإنما هي وصية نافعة في وجود القياس وتحذير من أفعال السفسطائيين بإيجاب وعنى الآخر بسلب².

-- الموضع الثالث عشر: هو أن يترك السائل إبطال الوضع الذي تضمنه المجيب حفظه، وينتقل إلى إبطال شيء آخر، وذلك الشيء الآخر لا يخلو أن يكون إبطاله ضرورياً في إبطال الوضع أو لا يكون.

- الموضع الرابع عشر: هو أن ننظر في الأشياء التي يوجد لها أحد الأمرين المتقابلين فقط كالأضداد التي ليس بينهما متوسط. كوجود الصحة والمرض للإنسان. موجود في أحد الضدين. وهذا الموضع للإثبات والإبطال وهو من الأمور التي من خارج. والقياس المؤتلف منه يكون في الشرطي المتصل أو المنفصل³.

-- الموضع الخامس عشر: وصية في نقل الاسم إلى قول يقوم مقامه، أعني أن يتحرى فيه إذا فعل ذلك: أن يكون القول دالاً على الطبيعة التي يدن عليها

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 90-104.

2 المرجع نفسه، والنسخات نفسها.

3 المرجع نفسه، ص 105.

الاسم لا على أمر خارج عن طبيعة الشيء، زائد عليها أو ناقص عنها، مثل من عبر عن الشجاع بأنه جيد النفس، فإن الشجاع فيه معنى زائد على جودة النفس¹.

الموضع السادس عشر: مأخوذ من طبيعة جهة وجوء المحسوس للموضوع، اضطراراً، بالاتفاق².

الموضع السابع عشر: أن نتحفظ أن نجعل الشيء موجوداً لنفسه كذنه معنى آخر. مثال: من يقسه الذات إلى الفرح والطرب وانسردور... فهذه كلها أسماء لمعنى واحد هو اللذة وهو موضع مهلك وقد حذر منه في كتاب السفسطة واستوفيت أقسامه هناك³.

- الموضع الثامن عشر: مأخوذ من الأضداد ويأتلف فيه ستة مواضع: اثنين متلازمان وأربعة متعاعدة مثال: الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء منظورا فيهما من جهة الواجب وغير الواجب⁴.

- الموضع الحادي والعشرون: أن ننظر في المتقابلات الأربعة أعني الموجبة والسالبة والضدين والمضامين، والعندم والنكته، ونأمل وجه اللزوم فيها، وذلك أن اللزوم في استقابلات ضد اللزوم في استلازمات⁵.

- الموضع الثاني والعشرون: مأخوذ من النظائر والتصاريف: وأعني بالنظائر الأسماء التي هي مثالات أول والأسماء المشتقة منها التي تدل على تلك المعاني التي تدل عليها المثالات الأول مقترنة بموضوع، مثل العدل الذي هو مثال أول، والنعاد الذي هو مشتق منه. مثال ذلك أن العدل إذا كان محمودا فإن العدل محمود. وهو للإثبات والإبطال. أما التصاريف فإنها الألفاظ التي تعبّر عن الألفاظ (.) تعبيرا يدل على جهة وجود المحمول للموضوع⁶.

- الموضع الرابع والعشرون: مأخوذ من التشبيه... نقل البيان إلى التشبيه

1 ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 106.

2 المرجع نفسه، ص 107.

3 المرجع نفسه، ص 108.

4 المرجع نفسه، ص 108.

5 المرجع نفسه، ص 113.

6 المرجع نفسه، ص 116.

- الأظهر، فإنّ تبين ذلك المعنى فيه نقلناه إلى الأخرى¹.
- الموضع الخامس والعشرون مأخوذ من الأقل والأكثر وفيه أربعة مواضع² أكثر نُدّة، أكثر خيراً، أكثر نُدّة، أقلّ خيراً. أقلّ نُدّة، أكثر خيراً، أقلّ نُدّة، أقلّ خيراً. أن يكون موجوداً في أحدهما غير موجود في الآخر
- موضع السابع والعشرون: وهو المأخوذ من الزيادة والنقصان. وهذا الموضع ليس ينعكس على الإبطال مثال: زيادة الغذاء زيادة النُدّة... وهل الزيادة خيراً³.
- الموضع الثامن والعشرون: وهو مأخوذ ممّا يقال بشرطة فيؤخذ أنّه مقول على الإطلاق، وتلك لشرطة إمّا أن تكون موجودة من جهة الأقل، أو الأكثر، أو الزمان، أو الحال، أو المكان، أو غير ذلك من الشرائط. وهذا الموضع سطحيّ، وذلك أنّ ما هو أفضل من كذا أو أكثر من كذا فليس يلزم أن يكون فاضلاً ولا كثيراً بإطلاق⁴.
- تعليق على المسردين:

- يتقدّم المسرد الأوّل نماذج من أمّواضع الجدلية، ويبرز المسرد الثاني طرائق أخذ تلك المّواضع. وورود (لموضع) يدعو إلى تذوّله من جهتي المضامين والعلائق متكاملتين، فالموضع محتوى وعلاقة، مضمون وطريقة.
- يُقيم المؤثر في ضوء علاقته بالزمان (الطول) والدّوام (الثبات) ودرجة الانتشار (الجمهور) ومرجع الاختيار (الحكماء والعلماء) والاقتضاء (ما يترتب عليه) والإمكان (قائم بذاته أو مشروط بغيره) والاقتناء (صعوبة الاقتنى).
- هذه المّواضع مختلفة باختلاف أوضاع المتقبّلين والمستفيدين، فالمؤثر عند الحكماء هو الجميل، وعند السّياسيّ ومدبّر المدينة هو النّافع، وعند المترفة هو اللّذيذ. ومتى توفّر فيه شرطان فبدأً جميلاً نافعاً كان أثره، ومتى توافرت فيه

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 119.

2 المرجع نفسه، ص 122.

3 المرجع نفسه، ص 127.

4 المرجع نفسه، ص 128.

- صفاته الثلاث فكان جديلاً نافعاً لذيداً فهو الآثر مطلقاً¹.
- هذه المواضع مختلفة: قادرة على إثبات الشيء الواحد وإبطاله. ومن هذه الجهة يلحقها الشك والتشكيك وتضعف قوتها الإقناعية.
 - ليس لهذه المواضع موضوع مخصوص ولا لها مجال معرفي تنحصر فيه وتقتصر عليه، وهو ما يؤكد أن صناعة الجدل ليست تؤم غرضاً محدوداً ولا لها موضوع محدود².
 - في المؤثر يقع تغليب الشهرة والانتشار على مرجع الاختيار؛ من ذلك مثلاً أن رأي الفيلسوف والحكيم -على صدقه وصوابه- لا قيمة له متى خالف رأي الجمهور؛ بل هو من شنيع الآراء. فاختيار المواضع -مخازن الحجج- من هذه الجهة، ذو قيمة إيديولوجية؛ إنه يضع مجتمع العادات في مواجهة مجتمع الكفاءات والاستحقاقات³.
 - ... على المواضع المشتركة يعول الجدل؛ ولولا ما فيه من الظن والاحتمال لألحق بالبرهان.
 - إذا نظرنا في هذه المواضع من جهة ترجمة كتاب أرسطو (المواضع) بالجدل عند العرب تبين أن ترجمة النصوبيقاً بالمواضع ليست مثل ترجمتها بالجدل؛ في (المواضع) ترجيح للقيمة وقد أحكم انتقاؤها وفي (الجدل) تركيز على المنهج وطريقة اختبار المعارف.
 - تختص هذه المواضع بأمور الإنسان من أخلاق وسياسة وتدبير وتدور على المعاني الأخلاقية والقيم الروحية مثل حسن العدن وقبح الظلم وحسد الصدق ودم الكذب وجمال الأمانة وشناعة الخيانة⁴ فالجدل؛ استناداً إلى هذه

1 ابن رشد. تلخيص كتاب أرسطو للبشر في الجدل. ص 128.

2 ابن رشد. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، ص 323.

3 ينظر: GILLES DELEUZE, L'art d'argumenter, Éditions Universitaires, 1992, p. 67.

4 تناول طه عبد الرحمن، نقض ابن تيمية لمنطق الأرسطي خاصة في ما يتعلق بالشهورات، ينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث.

أنواع: يلائم المبحث الإنشائية من دين وأخلاق وسياسة، أما البرهان فيتصل بالعلوم الطبيعية بوجه خاص. وهو ما قرره ابن سينا في أول لكتاب من أن الجدل نافع وضروريًا لسياسة المجتمع، وما تحتاج إليه هذه السياسة من دين وأخلاق وسياسة حكم. وهي التي أطلق عليها (الأمور المدنية) هذا التصريح أنوضح الحاسم حدد معالم الطريق تحديدًا متميزًا. وفصل بين منطق البرهان ومنطق الجدل من جهة أن موضوع البرهان الطبيعيات، وموضوع الجدل الإنشائيات¹. ومن هذه الجهة تشترك الحجة الجدلية مع الحجة الخطابية في صلاحتهما للتعليمات والمخاطبات والإقناع بوجهة نظر صاحب الحجة وبصواب رأيه وفساد رأي خصمه. لذلك تبدو أهمية الجدل والخطابة في الأمور المدنية والمدنية ولا يزال لهما شأنهما في دور القضاء والمجالس القضائية، ويعول عليهما في القيادات السياسية والاجتماعية².

3.2. مسألة المخاطب في الجدل

من الحكمة أن يخاطب الناس على قدر عقولهم: ومن الخلط والخطأ أن تخطب العامة بلغة الخاصة وتستخدم مع الدماء لغة العلماء والحكماء. إذ ثمة من تغنيه الإشارة عن العبارة: وثمة من لا يجدي معه إلا التطوير والتكرار والإسهاب. فالتناس في وسائل الإدراك مختلفون وفي مدى تقبلهم للحجج والبراهين متفاوتون. ولعل تعدد طبائعهم وتباين مشاربهم واختلاف مسانكهم في درك الحق يستدعي تنوع المعرف ووسائل الإقناع والتأثير. واستناداً إلى ضرائق التصديق (البرهان، الجدل، الخطابة) ودرجة انتشارها بين الناس ومبلغ نفعها في اكتساب المعارف وتدبير المدن: كانت لهم في مصنفات سائر الفلاسفة ثلاث مراتب. وفي هذا

1 ابن سينا، الشفاء، ص 20. يقول إبراهيم مذكور في المقدمة: (هكذا يرى ابن سينا) أن منشورات تؤخذ من اتصال المشتركة بين الناس، النافعة في استمرار الجماعة وحفظها، انضبة على العوائد والنضائل والتقاليد، المؤدية إلى ربط أفراد المجتمع وحفظ المنفعة المشتركة، ويقول أيضاً: "وقد سبق أن ميز ابن سينا في كتاب البرهان بين الجدل والبرهان بما لا يخرج عن هذا المعنى فلم يبق في الواقع تجلد من موضوع أساسي يبحث فيه إلا الخلفيات التي تخضع أحياناً للثبته" المرجع نفسه، ص 38.

2 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 4.

السبق يفصل ابن رشد¹ الحديث عن هذه المراتب فيرى أن أولها مرتبة من يصدق بالبرهان، وهي مرتبة من اتسعت ثقافته واكتسل إدراكه، وعول على البرهان في اكتساب المعارف. وهو من حيث العدد قليل لأن العدد الغالب واقع تحت تأثير الأهواء والمعتقدات يكذب بلا حجة ويصدق بلا دليل. وثانيها مرتبة من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، وهي - في نظر ابن رشد - مرتبة من قصر إدراكه عن البرهان وقنع بالأمور المسننة والمشهورة. وثالثها مرتبة من يصدق بالأقوال الخطبية، وهي في التصور الغالب لدى الفلاسفة مرتبة من لم تتوفر لديه ثقافة ولا فكر ناضج، ولذلك يكتفون بالأدلة الخطبية. وهذا الصنف هو الغالب والكثرة الكثرة، يشمل الأعم من الناس دون خاصتهم. وعلى هذا لأساس كانت الخطابة للملكة الأنسب في توفير النفع لأهل المدن وتدبير أمورهم.

لا ينتفع المعاني بالبرهان بل تجدي معه الخطابة، ولا يصدق الحكماء والعلماء بالأقوال الخطابية وإنما يعولون على البراهين ويكتفون بها، فالصناعتان (الخطابة والبرهان) نافعتان في إكساب الناس تصديقاً.

هذه منافع الجدل، فمن انتفع حقاً؟

إن الطرق الجدلية - في رأي ابن سينا - يسيرة الفائدة على العامة: قليلة الجدوى على الحكماء. فهي ضعيفة مستوهنة متى قورنت بالبرهان، عسيرة متينة متى نُظر فيها بعين العامة. ولذلك يعظم شأنها متى نهجت طريق الإقناع بالبرهان ويتقوى انتشارها متى كان لها لين الخطابة وفدريتها التذيرية. أضف إلى ذلك ما علق بالجدس والمجادل من مذموم المعاني لدى عامة المتقبلين. فالمجادل إذا ألزمهم شيئاً هو في نظرهم مخاتل مغالط، وإن تكلم ارتابوا منه وخانوا كلامه مغاضة وتلبساً، وإن ظهر الحق لم يستبصروه بل عمدوا إلى نقضه لذلك، قد ينفع الجدال "في أن يغلب المحاور محاوره غلبة. وأما أن يفيد تصديقاً ينفعه، فهو في

1 ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمّد عسّارة، ط 3، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، 47، ص 31

بعض حواشي الصناعة. دون أسهب، أو بما يعرض عنها¹.

والسألة أكثر تعقيداً متى تنوولت في إطار الجدل، فالجدليّون أنفسهم على ضربين مهرة ومبتدئين: والأقارب الجدلية صنفان: قياس واستقراء. لذلك يرى أرسطو أنه

"ينبغي للسائل أن يستعمل الاستقراء مع عوام الجدليين والقياس مع المهرة"² لأن "القياس هو أشرف في هذه الصناعة من الاستقراء"³

وإذا كان القياس أشرف فإن الاستقراء أظهر إقناعاً منه لاستناده إلى المحسوس ومبلغ نفعه في مخاطبة الجمهور، لما ما في طبع العوام من أنس بالمحسوس. والمحسوس من أجزاء الاستقراء: نعرفه النفس وتميل إليه، خلافاً للمتمرسين بالجدل، يتجاوزون المحسوسات إلى الكلّيات.

وإجمالاً يمكن القول ليس للجدل حظ الخطابة من الذّيوع والانتشار، ولا قوة البرهان في مقدّمته ومبادئه الأولى، وإذا كان أرسطو قد رأى وجوب اقتدار الجدلي على إثبات الأطروحة الواحدة وإبطالها، ارتياضاً ودربة ومراناً، فإن بعضهم لا يرى الجدل نافعا في مخاطبة الإنسان لنفسه كما نفعل عادة في حال البرهان، ورأى أنه في الأصل خطاب للغير، يعود على صاحبه بالنفع العرضي. فالجمهور الأعظم من الناس أقرب إلى الفطرة: فيه من الطيبة والسذاجة قدر ما فيه من رد الفعل التلقائي وسهولة الانقياد لمن أثر فيه وعرف كيف يستثمر عواطفه وأمواله. وهذا الصنف من المتقبّلين لا يخاطب بتعقيد المنطق ولا بتفكير الفلاسفة ولا بقوة المجادلة لأن الطريق إلى عقله وقلبه يعرفها الخطيب والسفسطائي ورجل البيان أكثر مما يعرفها الفيلسوف والمجادل والعالم المستدل بالبرهان.

4.2. مسألة الإبطال في الجدل

يعرف الجدل بكونه فن الحوار، ينشأ عندما يعرض المتحاوران أطروحتين

1 ابن سينا: المنطق، ص 784 ينظر أيضاً: الفصل الخامس بين الخطابة من الجدل، ص 789.

791

2 ابن رشد: تلخيص كتاب الجدل، ص 213.

3 المرجع نفسه، ص 48.

مختلفتين ومتناقضتين، ويسعى كل محاور إلى دحض أطروحة خصمه، وعلى هذا الأساس يصبح الدحض والإبطال محرّك النقاش والسمة المائزة لهذا الفن الحواريّ. لذلك عرفت صناعة الجدل من جهة القدرة

”على أن تثبت وضعاً وتبطله بعينه، وعلى أن تؤنّف قياسين على جزأي النقيض معاً وقياسين يثبتان المتضادين معاً. ويكون القياسان جميعاً جدليين ولا يمكن ذلك في العلوم اليقينية؛ فلذلك فقد يمكن التشكيك في صناعة الجدل والتشكيك هو تأليف قياسين ينتجان نتيجتين متقابلتين“¹.

وفي ضوء هذه المفهوم تتحدّد وظائف التجادلين في العملية التخاطبية. فالمجادل -سائلاً كان أو مجيباً- بين عداد وتبكيك، مدعو إلى الإثبات والإبطال؛ متى حفظ أحد جزئي النقيض لزمه إبطال الجزء الآخر²، يعمل من مقدمات مشهورة

”قياساً على إبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل وضع يروم السائل إبطاله إذا كنا مجيبين، وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع“³

لذلك يرى أرسطو أن شأن الجدلي أولاً بإبطال الأقاويل. فمنهج هو الاعتراض وغايته هي إلزام خصمه وإسكاته. وإذا كان هذا شأن الجدل، فمن الطبيعي أن تبني هذه العملية الحوارية على أرضية الحرية وتشترط تحرر الفكر من القبول والتسليم والتقييد. ولكن تعريف الجدل بهذه الخاصية يثير مسألة الحدود. ذلك أنه ليس يضرب إلى المجادل أن يعترض على كل شيء ولا أن يجادل من تفق من الناس، حسب أن يجيب السؤال والجواب وأن

”يأتي بغاية ما يمكن في ذلك الوضع من الحفظ أو الإبطال. كالحال في صناعة

1 الغرابي، كتاب الجدل، ص 20.

2 المرجع نفسه، ص 13 (187ب) ”والجدل هو مخاطبة بأقوال مشهورة ينسب بها الإنسان، إذا كان سائلاً، إبطال أي جزء من جزأي النقيض اتفق أن يتسلّمه بالسؤال عن مجيب تضمن حفظه. وإذا كان مجيباً انتمى بها حفظ أي جزء من جزئي النقيض، اتفق أن عرضه لسائل تضمن إبطاله“.

3 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ص 29.

الطبيب؛ فإنه ليس يلزم الطبيب أن يبرئ ولا بد، وإنما الذي يلزمه ألا يغفل شيئاً مما توجبه الصناعة. وأن يأتي في ذلك المرض بكل ما يمكن فيه»¹.

ثم إن تعريف الجدل بكونه فنّ دحض الآراء والأطروحات يسعه بسمه سلبية؛ لأنّ الجدل: في تعريفه الإيجابي، هو فنّ تأسيس المعرفة الحقيقية في مسار ثلاثي الأبعاد. ينطلق من اقتناع المحاور بأطروحته؛ ونظيره العميق في أطروحة خصمه؛ ليخلص بعدئذٍ إلى أطروحة تأنيجية يعدل فيها مختلف الآراء إظهاراً للحق وكشفاً للصواب². وهذه الخاصية تجعل الجدل تقنية عابرة للأجناس منطبقة على سائر الموضوعات؛ فلكل فكرة فكرة تناقضها وكلّ خطاب خطاب مضاد. وليس الجدل مجرد طريقة تتيح لفهم وتساعد على تمثيل المعارف وفحصها وإنما هي، بالإضافة إلى ذلك، رؤية للوجود ومشروع بيان بقدر ما هو تأسيس كيان³.

أما ابن سينا، فيجعل الصناعة الجدلية قائمة على خمسة شروط: أولها استعداد فطريّ لكسب المشهورات من الأمور وحفظ ما يراه الجمهور وما يضاده؛ وثانيها ممارسة وارتياض الجزئيات التي تؤدي إلى ظهور طبيعة التجربة في الفرد؛ وذلك على سبيل المشابهة أو سبيل المقابلة، وثالثها الأخذ بالقوانين الكلية التي يقاس بها الجدل، وخاصة ما يتعلق بالشيء وضده، واشتراك الأسماء واختلافها؛ ورابعها تعادل الفعل والانفعال، أي عدم معاوقة المادة في حال الجدل ومعرفة مبلغ استعداد السائل الجدلي للتسليم واقتناده على أخذ الفصول بين الأشياء وخامسها سلامة الوسيلة أو الآلة التي تستخدم في الصناعة كي تبلغ الغرض المنشود⁴.

ويرى ابن رشد، في معرض شرحه كتاب الجدل لأرسطو، أن الجدل

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 29.

2 « Primitivement, art du dialogue ; lorsque deux individus d'opinions contraires se rencontrent, une discussion survient : chacun tente de réfuter l'opinion de l'autre ; c'est l'opposition des thèses qui est le moteur de la discussion. En un sens positif, la dialectique est l'art de construire une connaissance vraie : il faut avoir été certain d'une opinion (thèse), puis avoir reconnu le bien-fondé de l'opinion contraire (antithèse) pour la vérité totale d'une chose (synthèse) »
GEORGES MOULNÉ, *Dictionnaire de rhétorique*, Librairie Générale Française, 1992, pp. 113-114.

3 « La dialectique n'est pas seulement une manière de comprendre, mais une manière d'être ». GEORGES MOULNÉ, *Dictionnaire de rhétorique*, pp. 113-114.

4 جعفر ابن ياسين، المنطق السبتي، ص 106.

صناعة ذات ثلاثة أجزاء:

”الجزء الأول تعرف فيه الأقاويل التي تلتئم منها المخاطبة الجدلية وأجزائها وأجزاء أجزائها إلى أبسط ما يتركب منه. وهذا الجزء هو في المقالة الأولى من كتاب «أرسطو». والجزء الثاني تعرف فيه المواضع التي منها تستنبط المقاييس في إثبات الشيء أو إبطائه في جميع أصناف المطالب في هذه الصناعة وهذا هو في الست مقالات من كتاب «أرسطو». والجزء الثالث يعرف فيه كيف ينبغي أن يسأل السائل وأن يجيب المجيب، وعليه كم نحو يكون السؤال والجواب. وهذا هو في المقالة الثامنة من كتاب «أرسطو»¹

وعنى تعدد محاولات التأسيس ورسم الخصائص والمسار، يمكن القول إن الأمر مشروط بدءاً بمعرفة مقومات الصناعة وأحوالها وكيفية استنباط الأقاويل وتفصيل عناصر الجدل بمعرفة النحد والخاصة والجنس والعرض، والقضايا الجدلية والمسألة الجدلية والوضع الجدلي، ودور السائل ودور المجيب، والاهتداء إلى حلّ الحجج الفاسدة... إنه مشروط بسياسة الجدل أو «الارتياض في الجدل» ومن مقوماتها عدم التعمد على عكس الأقاويل في كل المقامات والأحوال لأن ذلك يحدث اتساعاً في مناقضة القول ويورث استعداداً في النفس والذهن لتقبل الأوهام ورفض الانطلاقات على سلامتها وبدايتها. وهو ما قصده «أرسطو» بقوله:

”وفي الجملة إننا بالارتياض في الجدل يتبين لنا أن نأني في الشيء إما بقياس أو بنقض أو بمقاومة وأن نعلم أن السؤال مستقيم أو غير مستقيم: إما الذي يصدر عنا وإما الذي يصدر عن غيرنا، والسبب في كل واحد منهما. لأن القوة في الجدل إنما تصير لنا من هذه الأشياء، والارتياض إنما يراء لاقتناء هذه القوة، ولينتفع بها خاصة في الاستكثار من الحجج وفي انقوامات، وذلك أن الجدلي على الإطلاق هو الذي يأتي بالحجج ويقاوم²”.

وليس الأمر مختصاً بالمنطق والفلسفة قائماً فيهما دون سواهما وإنما هو جارٍ

1 بن رشد. تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل. ص 30.

2 بدوي، منطق أرسطو، ص 784.

في سائر المجالات المعرفية المستقدمة للجدل في مناهجها ورؤيتها¹

3. الارتياض على الجدل واستراتيجيات المجادل

1.3. بلاغة السؤال وبلاغة الجواب

اعتبر «أفلاطون» الجدل المنهج الفلسفي العلى وخجر الزاوية الذي تقوم عليه العلوم، وعرف المجادل بكونه رجلاً يحسن السؤال والجواب. وبالسؤال والجواب يتحرك الجدل وتنشأ المجادلات وتتحدد أوضاع المتجادلين فيكون أحدهما في وضع ادعاء أو اعتراض، وعناد أو تبكيت. ولأهمية الأسئلة والأجوبة في الجدل، خصها «أرسطو» بأهمية بالغة وعقد لها فصولاً من كتابه في الجدل². وتناولها الفلاسفة العرب من بعده، بالشرح والتوضيح والتفصيل والإضافة العلمية الدقيقة³. وفي مجمل هذه الدراسات والشروح ما يؤكد أن للسؤال في الجدل أهمية بالغة، وهو ما يفسر عودة «أرسطو» إليه في أكثر من موضع، وتناوله في أكثر من

1 وهو ما يمكن تمييزه خارج مجال الفلسفة والمنطق: المجادلين الذين نشأ فيهما الجدل وتولد من رحمهما. وفي هذا السياق يرى صاحب الكافية في الجدل أن الجدل يقوم على ثلاثة عناصر ضرورية متكاملة، أولها حصول المدافعة بين شخصين أو أكثر، وفي هذا المقوم رفض ضمني للقائلين بأن الجدل يمكن أن يجري في الذات الواحدة على سبيل امتحان الأفكار والآراء، وثانيهما فحص الأقوال لإظهار أوجهها وأقبحها، وثالثها توفير الحجج والأدلة والاستدلال بمجادلة مخصصة خالية من المغف. ينظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، الكافية في الجدل، حواشي خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999 م، ص 538.

2 ينظر، بدوي، منطق أرسطو، كتاب الجدل: (السؤال العلمي)، ص 364 قواعد للسؤال، ص 726، دور السائل ودور المجيب، ص 743، وختم الكتاب بذكر وصايا للسائل ووصايا للمجيب...).

3 تناول الفارابي السؤال في فصول من كتاب الحروف. وما يحسب له، بحثه اللغوي والبلاغي الدقيق في حروف السؤال وحالات استعمالها وتركيب الأسئلة وكيفية ترتيبها. فالسؤال بحرف (هل) هو في نظر الفارابي "سؤال عام يستعمل في جميع الصنائع القياسية. غير أن السؤال به يختلف في أشكاله وفي المتغيرات التي يقرن بها هذا الحرف وفي أغراض السائل بما يتمسه بحرف «هل» من ذلك اقترانه بالقولين المتضادين في الصنائع العقلية. وبانقولين المتناقضين في الجدل، ويقرن في انوسطائية بما يظن أنهما في الظاهر متناقضان، وأما في الخطابة والشعر فإنه يقرن بجميع المتغيرات وبما يضئ أليها متقابلان من غير أن يكونا كذلك.

مبحث، من قبيل تخصيصه، في خاتمة كتاب المواضع، فصلاً لوصايا السائل، من أهم ما اشتمل عليه هذا الفصل دعوة السائل إلى إيراد القياس والنتيجة معاً، من قبيل قوله "أليس إذا كان فلان كذا، وفلان آخر كذا، فكذا كذا". فهذا الشكل يعرض النتيجة للإنكار ويحلّ انقياس بدلاً من أن يعقده.

وفي السياق نفسه، حذر أرسطو من النوع بالسؤال وتجاوز الحد فيه بتكثير انقدمات والمباعدة بينها وبين النتيجة، فهذا النهج في نظره نهج ردي، تقلّ إفادته وتكثر مزلقه. ويفضح قصور صاحبه عن إنتاج نقيض المطلوب، وجنوحه إلى التطويل هذراً وعجزاً وهروباً من أن يلحقه توبيخ أو يرى أنه انقطع¹. وعلى هذا الأساس، يكون الجدول صناعة تصحّح الآراء ولا تهيب اليقين، وتكسب المرء قدرة على الفحص والتقدير والاستقراء والإثبات والإبطال وتعقب ما يخطر بالبال والنظر في المسألة الواحدة من جميع جهاتها وعلى مختلف هياكلها. وإنما أتيح ذلك كله بفضل السؤال اختياراً وتنظيماً وترتيباً ومخاطبة².

ومن شروط السؤال الجدلي وخصائصه ألا يكون في كل موضوع ولا أن يتوجّه به إلى مطلق المخاطبين، بل يتدبّر السائل موضعه ويسعى إلى إحكام صياغته وإيراده في السياق ومراعاة حالات تقديمه وتأخيرده. وشأن السائل في الجدول نظير لشأن الكلام في الهندسة لا يكون بين قوم غير مهندسين؛ لما يترتب على ذلك في مجرى المناظرة أو المناظرة من رداءة وتضليل³.

وإلقاء السؤال مشروط بجملة من القواعد والمهارات تتربط تباعاً، تبدأ بحسن استنباط الموضع الجدلي للظفر بالحجة، ثم مرحلة إعداد السؤال وترتيب كل شيء بحسب الموضع؛ سبيلاً إلى مرحلة ثالثة وأخيرة هي مخاطبة الآخر. ثلاث خطوات أو مراحل: الأولى رصد المواضع (Inventio)؛ والثانية صوغ السؤال (Elocution / Disposition)، والثالثة تتعلق بالمخاطبة إخراجاً وإلقاء وتفاعلاً (Action).

1 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدول، ص 218.

2 انفارابي، كتاب الحروف، ص 206.

3 عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، ص 364.

ويدعى السائل في الجدل إلى اعتبار جملة من المعطيات، منها أن يؤلف القياس من مقدمات هي أعرف وأشهر من النتيجة،
 "لا ينبغي أن يسلم ما هو شنيع"¹.

ومنها أن يمين كلامه ويرتبه على نحو يقود به المجيب
 "إلى القول بالأشياء التي ليست محمودة أصلاً من الأشياء التي هي ضرورية
 بالأمر الموضوع"

وَألا يسأل عن شيء واحد سؤالاً دائماً لأن ذلك من مظاهر العي والبهذر وإنباء
 بالمراوغة والعناد وعلامة على العجز والفشل².

وللسؤال في الجدل صيغ مخصوصة تميزه من السؤال التعليمي أو
 الامتحاني، ذلك أن المسائل الجدلية (ترد في الغالب على الصيغة الاستفهامية
 ذات فرعين متناقضين: هل (ق) أم لا (ق)؟ وبهذا السؤال وهو سؤال مولد لحركة
 قول واقعة بين قولين متناقضين تنشأ المناقشة الجدلية عادة ويخير السائل /
 المجيب بين إحدى القضيتين موضوع النقاش (القضية مثبتة (ق) والقضية
 نفسها منفية (لا-ق)³.

ومن قضايا السؤال في الجدل قضية التصريح، وبيان ذلك أنه في الجدل وفي
 العلوم يصرح بالمتقابلين معاً، وإن لم يصرح بهم اختصاراً يصاغ السؤال على نحو
 يكسبه قوة ما يصرح فيه بالمتقابلين. أما في السوفسطائية والشعر فربما صلح
 التصريح وعدم التصريح. ومن هذه الجهة، ليس يجوز أن تكون مخاطبة جدلية
 أصلاً إلا سؤالاً بحرف «هل» وإلا جواباً عما يسأل عنه بحرف «هل». خلافاً
 للمخاطبة الخطبية ولشعرية، فإنها قد تكون ابتداء لا عن سؤال سابق، وقد تكون
 سؤالاً بحرف «هل» وجواباً عن السؤال بحرف «هل».

وإذا كان غرض السائل في السؤال العيني أن يخبره المسؤول عما تبين صدقه
 وأفاد اليقين، فإن الأمر في السؤال الجدلي يجري على نحوين: إما سؤال يلتبس

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل.

2 عبد الرحمن بدوي. منطق أرسطو: ص 739

3 هشام الربيعي، الحجاج عند أرسطو، ص 201

به تسلّم وضع يقصد السائل إبطاله والمجيب حفظه أو نصرته؛ وإما سؤال يلتزم به تسلم المقدمات التي يقصد بها السائل إبطال الوضع. وكلاهما عن غير جهل.

فالفرق بينهما هو فرق ما بين سؤال التعليم وسؤال التسليم، وسؤال التقرير وسؤال التخيير¹، بالأول تستدعى العلوم وتحفظ على وجه الإفادة والتعلم، وبالثاني تختبر المعارف بعد تقليبها إثباتاً وإبطالاً. ثم إن سؤال التعلم متنوع ومفتوح أما المجادل فلا يسأل عن الماثية واللمية؛ إلا إن صاغ السؤال مستثماً الإمكانيات الخطابية التي تتيحها له أداة الاستفهام «هل»، من قبيل أن يقلب الماثية إلى دلية (أن يقول مثلاً: هل تقول إن ماثية كذا كذا، حتى يناقضه ويقبضه).

وللسائل في الجدل أن يلقي سؤاله على نحوين: نحو أول متمثل في السؤال عن المقدمات بترك ذكر النتيجة؛ ونحو ثان يكون مخاطبة بالمقدمات والنتيجة معاً. وفي هذا الضرب، يدعى المجيب إلى فحص مقدمات القول قصد إبطال القياس عن طريق الإخبار به لا السؤال عنه،

”فأي هذين أبطله المجيب فقد خلص وضعه وزال به عن نفسه التّبكيّت وحصل العناد“².

ومن تفاوت القدرات على إلقاء السؤال وتقديم الجواب تنحدّد جنلة من المصطلحات المتعلقة بأوضاع السائل والمجيب، منها مصطلح «التّبكيّت»: هو القياس اندي ينتج عنه السائل مناقض ما تضمّن المجيب حفظه من رأي أو وضع. والتّبكيّت مشروط بتسليم المجيب المقدمات³.

1 افارابي، كتاب الجدل، ص 43. يتيح سؤال التخيير للمجيب أن يسلم أي التقيضين شاء، فهو من هذه الجهة مخير يختار أحد جزئي التقيض الذي يراه الأنسب والأجود. أما سؤال التقرير (فهو الذي يطلب به المجيب أن يسلم أحد جزئي التقيض على التحصيل دون مبالغة، ويعمل فيه على أن ذلك الجزء وحده هو الذي سيبطله أن يسلمه المجيب. والمجيب عند كلا هذين السائلين أن يختار أي الجزأين أحبّ فيسلمه).

2 المرجع نفسه، ص 16.

3 المرجع نفسه، ص 14.

وإذا كانت إجادة السائل كامنة في تأليف قياس من مقدمات مشهورة يلزم به المجيب، وأن يخرج المقدمات غير المحمودة مخرج المحمود منها يضطر المجيب إلى القبول والتسليم فيكون مثل الذي يقطع بالكهام من السيوف فإن الحجيد للجواب هو من يمتنع عن تسليم ما نيس بمشهور وينبه خصمه على ما يترتب على تسليم بعض المقدمات بإظهار وعيه وتبصره وتقبل قول الخصم على وجه الافتراض والتسليم إنصافاً وتيسيراً للتخاطب واستكشافاً للمعاني واستيضاحاً للأمر وإيثارة للتواصل على الانقطاع. وذلك من قبيل قوله:

”إني إن سلمت هذا لرئيسي، وإن لم أسلمه لم يلزمني، لكنني أؤثر منقبة الجديل من تسليم المحمود على مثبته القبيح من الانقطاع. فلأن أسلم المحمود ويلزمني أثر عندي من أن لا أسلم المشهور، وني ذلك“¹.

ويظل ترتيب السؤال في الخطاب وكيفية إيراده، إخفاء وإظهاراً، وتصريحاً وتضميناً، وتقديماً وتأخيراً، من أهم قضايا السؤال في الجدل، مندرجاً ضمن سياسة في القول يراها المجادل أنهض بغرضه وأقدر على تحقيقه. لذلك يطلب إليه أن يؤخر الأشياء التي هو شديد العناية بها ويقدم في السؤال ما لا ضرر فيه إن لم يتسلمه مخاطبه، إذ كان من عادة المتخاطبين

”أن تشتدّ متزومتهم ومعاندتهم للأشياء التي يتقدم السؤال عنها“².

إن التركيز على قيمة السؤال في الجدل وفحص أنواعه وطرائقه ودعوة المجادل إلى المهارة فيه والارتياض عليه يمثل محور المناقشة الجدلية وقطب الرحى في سياسة الجدل ومختلف الإستراتيجيات التي يعتمدها المجادل في الإقناع. وهي على ضروب متنوعة ومتكاملة.

2.3. مقاومة المقدمات ومنع النتائج

يقاوم المجادل المقدمات ويمنع النتائج في حالات خمس يطلق عليها «أرسطو» «انتهاز السائل» ويسمّيها ابن سينا بمواضع التبيكيت». تحصل أولى هذه

1 ابن سينا، انشفاء، ص 320.

2 عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو ص 722.

الحالات عندما يؤلف الأقاويل تأليفاً شنيعاً غير منتج، وتكون ثانيتهما عند إنتاج غير المطلوب. وتدور ثانتتها على إنتاج مطلوب يكون كاذباً وغير مشهور يتم فيها تأليف القياس بمقدمات يزيد بها من عند نفسه، ويكون في رابعتهما فضل لا يحتاج إليه؛ أما خامستها فإن تكون مقدماته صادقة ولكن أخفى من النتيجة؛ ذلك أن الذي يجيب السؤال يؤلف القياس من مقدمات هي أعرف وأشهر من النتيجة¹.

وتتأتى مقاومة المقدمات من أربعة أوجه: أولها أن يعمد المجيب إلى المقدمة التي لزم عنها النتيجة فيبطلها. إذا كانت مقدمات القياس كاذبتين: وثانيها أن يبطل المقدمات التي سأل عنها لا بحسب الأمر الذي في نفسه. لكن بحسب السائل، وهو أن يعجز عن إزالة موضع الإبطال (مثال: أليست الشجاعة نافعة؟ يقول المجيب: لا لأنها سبب لتلف الشجعان)؛ وثالثها أن يكون السائل قد سأل عن مقدمة نافعة في النتيجة، إلا أنه أخذها مغيرة تغييراً لا يلزم عنها - إذا أخذت بذلك النحو - النتيجة المقصودة، فيقاومه المجيب من هذه الجهة، فلا يقدر السائل أن يغيرها إلى الصورة التي يلزم عنها النتيجة وهي حين سأل عنها بالقوة بتلك الصورة. أما الوجه الرابع - وهو في تصور ابن رشد أخسها - فيكون بالمدققة، وذلك بأن يحوج السائل إلى طول القول وترداده فيما ناقض به حتى تطول السأمة وتنقطع المحاوراة ويفترقان عنى غير شيء. يحصل هذا عندما تكثر انشكوك في مقدمات القياس ويكثر بها فعل المقاومة والتصحیح من جانب المجيب وفعل الإبطال من جانب السائل².

وفي ثانيا السؤال والجواب، والمقاومة والإبطال؛ كثيراً ما تُجحد المشهورات ويُرفض تسليم ما يلزم تسليمه؛ وهو ما يحرج إلى إستراتيجيات بها تتحقق المقاصد وإن لاحت للوهنة الأولى عسيرة. ويتم ذلك بطرائق عديدة عليها مدار البحث الموالي.

1 ينظر: ابن سينا، الشفاء، ص 329. وابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 449 452.

2 ابن رشد تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 442.

3.3. الإخفاء وطرائق الاستدراج

إذا كانت الحكمة في نظر ابن سينا أن يخاطب الناس على قدر عقولهم فتكون للخاصة لغة تختلف عن لغة غيرهم فلا تُخاطب الجماهير بلغة الفلاسفة والعلماء لما يترتب عليه من بلبلة واضطراب¹ : فإن من البيان أن يخاطبوا بطرق والأساليب المناسبة المؤدية إلى تحقيق الغرض أو المقصد فيدرك باللين ما لم يدرك بالعنف، وبالتلميح متى لم ينجح التصريح؛ وبالتأخير إذا لم يجد التقديم، وبالإخفاء إذا عطل الإظهار قبول المقدمات وتسلم النتائج لأن "المناقشة الجدلية (Discussion dialectique) لعبة حجاجية تقوم على الإخفاء أساساً"².

ومرجع اختيار المجادل طريقة الإخفاء إلى أن الجدل لا يجري بين طرفين لا يطلبان بالضرورة الحقيقة ولا يريدان البيان. فقد يجري بين متوهمين حقاً، أو بين طرفين: طرف أول موثق من أمره بالبرهان يريد أن يوصل إلى مناظره من الحقيقة مثل ما عنده وطرف ثان متوهم أنه على حق، وقد يجري بين طالب حق ساع إليه، ومخالف مغالط مشبه. وبحسب أوضاع المتخاطبين تتحدد أجناس الخطاب وأنواعه وتتفاوت مرتبة في طلب الحقيقة. أعلاها مرتبة مناظرة تجري بين طالبي حق مؤمنين به حريصين على إظهاره وتبينه. وأقلها منزلة خطاب متعقد بين متناظرين يكونون غالطين أو يكون أحدهما جاهلاً طالباً والثاني غانطاً مغالطاً. في هذا النوع يقل الأدب ويكثر الغضب ويشتد الصخب والشغب ويعظم الاحتيال والنصب. فالأذى فيها واقع حاصل والنفع منها يقل وينعدم.

والجدليّون على ضربين: متعسر يسرع في بدء الخطاب إلى الإنكار والجحود حتى إذا طال الكلام ضعف تركيزه وقل انتباهه، وصنف دعي يبدى في أول الخطاب ليناً وتسامحاً حتى إذا ما أُلزم بالنتيجة تعسر وتصلب وقاود وعاند ومانع ودحض وأبطل وقارع الحجة بالحجة ودفع ما يوجبه التسليم³. يحسن مع الضرب الأول تأخير السؤال عن المقدمات الدافعة في مطلوبه، وتجدي مع الضرب الثاني المبادرة والتقديم. فمن شأن طول المناغرة مع المجيب - إذا كان به قلة

1 ابن سينا، الشفاء، المقدمة، ص 4.

2 هشام الريني، الحجاج عند أرسطو، ص 104.

3 ابن سينا، الشفاء، ص 309.

ارتياض وسوء مزاج وبلاغة طبع - أن تُذكي حميته وتفتق قريحته وتشعره بما لم يكن يشعر به من قبل. ومن شأن المناظرة مع الواثق بنفسه انقتدر على دفع المناقضة المتبجح بقدرته على جعل الحق باطلا والباطل حقا أن يتهاون أول الأمر ويسلم ما يسأل عنه حتى إذا استراب وأراد التَّنكر بعد طول المناظرة لزمه ما سلم به وآل إلى الخذلان¹.

وللخطأ في المجادلات مناجم: ينجم عند إسراع الجاهل إلى القبول دون برهان يقرع السمع فإذا في تصديقه واعتقاده باطل بارز وحلاك مبین، ومنها أن يتفشى الحيف ولا يُشار إليه ولا يُنبه عليه، ومنها قطع الكلام قبل التمام، وإطالته دون إفادة واختصاره دون إيذنة... والعلم متى لم يستعمله صاحبه أسوأ من انجهل؛ وعلمه حجة زائدة عليه. ومن العلم حسن اختيار المسالك إليه. ومن أعظم مسالكه الإخفاء. ولأهمية الإخفاء في مجال الجدل خصص أرسطو له مبحثا وعقد له فصلا في خاتمة الكتاب سماه «وصايا في إخفاء النتيجة». فكيف يتم الإخفاء؟

1.3.3. تأخير النافع وتقديم ما لا ينفع

وهي عملية قائمة على الإيهام بأن العنصر المتقدم هو المرغوب والآثر. ومن التَّلَطُّف في هذا الباب

”أن لا يعرف المجيب أي طرفي النقيض فيما يتسلمه ينفع للسائل. وذلك إذا سأل سؤال تفويض؛ وخصوصا إذا قدم في القول المُستخير من الطرفين ما لا ينفعه، وأخر ما ينفعه؛ فأوهر أن المتقدم منهما في النطق هو المتقدم عندك في الإثبات، فيؤكد في تسليمه ويسلم الطرف الثاني الذي هو أحب إلى السائل“².

وبهذه الطريقة يصاغ العنصر غير المؤثر في صورة المؤثر؛ ويُمنع ما هو مرغوب فيه، ويُحذف ما هو عند السائل محمود. ويكون إنتاج غير المطلوب سبيلا إلى إنتاج المطلوب، ويستحيل ما لا يحتاج إليه وسيلة لتحقيق ما يحتاج إليه.

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو أنيبس في الجدل، ص 402.

2 ابن سينا، الشفاء، ص 308.

ومن حيل الاستدراج في هذا الباب تسلم المقدمات التي تنتج شيئاً غير المطلوب يكون حكمه حكم المطلوب مشابهة ومقايضة، ومنها خلط ما يحتاج إليه بما لا يحتاج إليه إمعاناً في التعمية وصرفاً للذهن عن النتيجة، وإخفاء للنافع في غير النافع، ومنها تقمص دور المتعلم استفيد وإن كان الأصل في الجدل أن يجري بين متناظرين نظيرين كفاءة؛ ومنها صوغ السؤال بطريقة تفيد الشك والارتباك ومعارضة النفس واتهامها بالتقصير وسوء الفهم وتكشف عن نزعة إلى العدل والإنصاف. وذلك من قبيل القول:

”لنترك اللجاج، فبين لي ما عندك في كذا لا على طريقة دلاجتي ومغاليتي، بل على ما يجب أن يكون عليه الأمر في نفسه. ويجب أن يكون السائل كأنه يعارض نفسه، ويناقضه، ويقول مثلاً: لا، إن هذا الذي قلته ونسفته ليس بجيد، بل يجب أن أرجع عنه فيصير هذا سبباً إلى أن لا يتهم به، ويؤثر مساعدته، والتسليم له ما يتسلمه“¹.

2.3.3. إحداث التباعد وإخفاء المطلوب

تتمثل هذه العملية في إحداث التباعد بين المطلوب الأول والمقدمات المسؤول عنها

”فإنه بين أن كل ما كان التباعد أكثر كان المزوم أخفى“².

فلا يسأل عن المقدمة النافعة بل يسأل عن لازمها. ويكون ذلك بإخفاء النتيجة واعتماد أبعد المقدمات الموصلة إليها وإيراد تلك المقدمات - إن تعددت - على نحو يخالف مألوف ترتيبها الطبيعي، وجعل بعض النتائج مقدمات ليكون ذلك أمعن في الإخفاء ولتجريد المخاطب من التعسر والتشكيك.

فإذا أراد الجدلي أن يأتي بالشيء الذي يريد أخذه بعينه، أتى بما ذلك الشيء، تابع له ضرورة. فإذا أراد أن يثبت أن الغنى خير. عمد إلى ذكر بعض الفضائل من قبيل أن بواسطة المحتاج خير، ثم يتدرج إلى إثبات أن فاعل ذلك الخير يكون غنياً موسراً، وعندئذ يقبل الخصم وما عاد يمكنه الجحود.

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 405.

2 المرجع نفسه، ص 391.

”فإنه إذا فعل ذلك. كانوا أشد موافقة له، من قبل أن ذكره الشيء الذي ما يحاول أخذه تابع له ليس يجري في الظهور مجراه، وإذا أخذ هذا فقد أخذ ذلك“¹

فإذا بالشيء المطلوب يُدرك بطريقة الاقتضاء والاستلزام. وفي مثل هذه الحال، تُدرك الأشياء بأضدادها؛ فينال القريب متى بعد، وتُدرك المنطالِب وقد دقت وخفيت.

ومن وسائل انتطّف وحيل الجدليين أن يصوّروا المرغوب فيه في صورة المرغوب عنه؛ ويخرجوا المحمود مخرج المذموم؛ ويتعمدوا الإنكار سبيلاً إلى الإقرار. وآية ذلك أن ينكر الجدلي ما هو في محتاج إليه ويستنكره ويرفضه ويحتج عليه لا له حتّى إذا ما سمع مخاطبه هذا القول زداد يقيناً من أن مطلوبه غير ما ذكره وصرّح به. وبالنّفوس عشق للاعتراض والإنكار وميل إلى الرّفص والمدحض غير أن هذا الداء هو عين الدواء متى أحسن المجادل نهج الطريق إليه.

وقد يعتمد المجادل إلى استدعاء عناصر غريبة لا تؤذي في ظاهرها إلى المطلوب. وفي بعدها وغرابتها ما يرفع العناد ويخفت الاعتراض ويبعث على التسليم لخفاء العلاقة بين المنطوق والمقصود. غير أن مخاطب متى تسلّم العنصر الغريب أو المجهول وثقاً بأنه لا يؤذي إلى المطلوب، سلك به المجادل طريقاً أخرى مسحاً ما ذكره، متوجّهاً به نحو المطلوب؛ فإذا المجهول سبيل لنصرة المعلوم.

3.3.3. الإقناع بسلطة الإجماع

الأصل في عملية الإقناع أن تقوم على قوّة الحجّة ووضوح الدليل؛ فالحق فيها ما وافق الأدليل من غير التفات إلى كثرة المتقبّلين أو قلّتهم؛ أو هو كما قال الجويني في خامسة قواعد الجدل ”الحق لا يعرف بالرجال؛ اعرف الحق تعرف رجاله“. فقد يخطئ العاقل ويعيب الجاهل. وعلى هذا الأساس لا يصح القول أو يفسد بكثرة انقبليين عليه أو أنافيرين منه. غير أن من حيل الجدليين استنجادهم

1 ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل: ص 401

بحجة السلطة واستدعاءهم بعض الانفعالات التي تخرج القول في قالب مسرحي بالغ التأثير، وذلك بنشر الرأي الخلافى المشكوك فيه الباعث على الرفض والاعتراض مخرج الرأي السلم به يحظى بالإجماع. يكون ذلك بترديد عبارات من قبيل «أجمع الناس على كذا»، «والعادة جرت بكذا»، «وإنه من الأشياء المقبولة...» أو بصياغة الرأي صياغة انفعالية من قبيل قول الجدلي

«إن هذه من الأشياء التي يقبلها العقل، ولا يجحدها لبيب»¹

وما أشبه ذلك من الأقاويل الخلقية والانفعالية المذكورة في كتاب الخطابة²

من شأن هذه الصياغة أن تخفي موضع الاعتراض على المقدمة، وترفع الشك والتشكك فيها، وتساعد على تسلمها، وتفضي إلى الإقناع بها. ثم إن المرء مثلاً يخشى شنيع الآراء ويحذرهما يخشى إنكار الإجماع أو عدم قبوله حجة لأسباب عديدة يتزاح فيها ما هو ديني بما هو أخلاقي وسياسي واجتماعي...

4.3.3. تمثيل المعاني وسلطة البيان

هل يحتاج المجادل إلى تنميق القول وزخرفته وإغراقه في البيان وضروب المحسنات اللفظية والمعنوية وإلى ضرب الأمثال وإيراد الشواهد القولية كما يفعل الخطيب والسفسطائي عادة؟

الأصل في هذه الضروب أن تستعمل للإيضاح والتبيين والتفهيم والتثبيت ولبسط القول والتوسع فيه، مدحاً وذماً، والتصرف فيه تبديلاً وتعديلاً وتحويراً، واختياراً وذلك بأن يعبر عن القضية الواحدة بعبارة مختلفة كما جرت العادة عند فصحاء العرب. وبهذه الضروب البلاغية تستمال النفوس والأهواء وتتشكل العواطف والهواء على النحو الذي يريده البليغ. هذا دأب الخطيب والسفسطائي. وهذا دأب الجدلي أيضاً ولكن إذا ما تنكد مخاطبه وأنكر المشهورات ولم يسلم بما يزمه تسلمه. وعلي هذا الأساس. يمكن القول إن هذه الضروب البلاغية لا تجري في مجال الجدل إلا عند التعسر والتأكيد. وهي من هذه الجهة ليست مقصودة في

1 ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 400.

2 بدوي، منطق أرسطو، ص 695. وابن سينا، الجدل، ص 309.

ذاتها وإنما تتحدد قيمتها بوظيفتها أساساً. ولو تمسك كلاً المتجادلين بآداب الجدل لما كان لها في هذا الجنس وقع مهم أو منزلة رفيعة.

ذكرنا نماذج من طرائق الجدليين في إخفاء ما يرومون بلوغه، غير أن رصد جميع حيل الجدليين ليس أمراً يسيراً ولا الإلمام بمختلف إستراتيجياتهم الإقناعية بالأمر المتاح الممكن. ثم إن الحيل المعتمدة والطرق المسلوكة كثيراً ما تبعث على التساؤل عن الحد الفاصل بين الجدل والخطابة من جهة وبين الجدل والسفسطة من جهة ثانية، إذ يمكن للجدلي أن يتخذ الإضجار سبيلاً إلى الإقرار فيحلل ما لا ينتفع به ويظيل قاصداً إلى إضجار مخاطبه، ويسهب مروجاً للنكر في ثانياً المقبول، ويمكنه أيضاً أن يسلك مسلك اعتقاد النظائر لإنتاج المماثل وهي خطة قائمة على السؤال عن أشبه المقدمات التي يروم تسلمها من المجيب بدل المقدمات أنفسها، أو يسأل عن المقدمات التي تنتج شبيه النتيجة المطلوبة لا عن التي تنتج النتيجة المطلوبة. وبلاغة هذه الخطة مزدوجة كاسنة في جودة الإخفاء إبانة بالمقايضة وإقناع بالتظير.²

ويمكن للجدلي أن يخلط النافع بغير النافع، وذلك بأن يسهب في القول ويكثر من المترادفات، ويعبر عن اللفظ الواحد بقول مركب، ويدس في ثانيا القول ما لا ينتفع به في المطلوب أصلاً. وفائدة هذا التهج تكمن في إخفاء المجادل ما يروم تسلمه واستدراج المجيب إلى الاعتقاد بأن جميع ما يسأل عنه حشو.³

ومن لطيف الحيل اعتماد سؤال التخيير بدلاً من سؤال التقرير، بهذا يجعل السائل الأمر إلى المجيب في اختيار أي النقيضين شاء. وبهذا يربكه فلا يدري المقصد الحقيقي للسائل هل يتسنى شيء أو نقيضه.⁴ والمجيب ليس في حقيقة الأمر مختاراً وإنما هو ناهض بأدوار رسمها له السائل من قبل على وجه الاستباق والافتراض، وأياً يكن تدبره للجواب وتقبه في تلك الأدوار ليس له إلا ما

1 ابن سينا، الشفاء ص 310.

2 ابن رشد تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص 397.

3 المرجع نفسه، ص 399.

4 المرجع نفسه، ص 402.

اختاره السائل.

ويعتمد الجدليّ إلى تغيير النظام لبلوغ المرام. وذلك بأن يؤلف المقدمات على ترتيب لا ينتج المطلوب بل يسير إليه التواء. ومن خلال الترتيب المتخير الذي لا ينتج ان المطلوب الأول يستتبع السائل أن يصل إلى النتيجة التي رسبها من قبل وقصد إليها عبر عملية وصل سببي. فكلّ الفنّ في إحكام المسار.

وليس إخفاء سمة مميزة للجدل منحصرة فيه لا تسري في سواه وإنّما هو لزيمة العملية التخاطبية والتواصلية عامة. وسبيل إدراك ما عسر من المقاصد هما لطف من الحيل ونجع من وسائل التعبير. ومن هذه الجهة توجد طرائق مختلفة لنيل المبتغى الواحد مثلما تجدي الطريقة الواحدة في دك الرسع والظفر بالحاجة. وهنا تثار مسألة أعمق وأدق: هل تقتصر على الجدول طرائق الإخفاء وضروب الإستراتيجيات التي ذكرها أرسطو في كتاب المواضع وتناولها الفلاسفة والشراح العرب من بعده؟ أليس للخطابة فيها مجال ومنها نصيب؟ أو ليست هي أعلق بالسفسطة منها بالجدل، هذا الجنس من القول الذي ينعقد في الغالب بين النّظيرين ويُفترض أن تُراعى آدابه وتُحترم ضوابطه العلمية والأخلاقية بين المتجادلين والمتناظرين والمتحاورين عامة؟



خاتمة الباب الأول

تبيّن في الباب الأول، أنّ الجدل الأفلاطوني يختلف عن الجدل الأرسطي؛ من جهات عديدة. فالجدل الأفلاطوني ممارسة، والجدل الأرسطي في مجمله تنظير. ينشد الجدل الأفلاطوني إلى ثلاثية: الأخلاق والسياسة والدين (La morale, la politique, la religion). فالسفسطائي أو الخطيب مثلاً قد يكون أشهر من غيره في تصريف فنّ الجدل. ولكنهما يُنبذان، لأنّ السفسطائي لا يفي بشرط الأخلاق، والخطيب لا يبالي بالتحقيقة والعدالة لدفاعه عن الرأى ونقيضه مستثماً في ذلك العواطف والأهواء؛ معولاً على جهل الجمهور.

ومن هذه الجبة يميّز المجادل من الخطيب والسفسطائي؛ فهو لا يقصد إلى التأثير الباعث على تغيير المواقف والآراء تغييراً خاطئاً أو مغالطاً، ولا يبتغي بجعله نيل المجد واكتساب النفوذ، وإنما يقصد إلى إجلال قيم الحق والخير والعدل. بهذه القيم يتحقّق صفاء الروح، ويُنحت كيان المواطن المثالي في المدينة الأفلاطونية الناضلة. وهذا ما تكشف عنه المحاورات الأفلاطونية. ذات الشكل البسيط والمحتوى العميق؛ تلك التي يحركها السؤال؛ به تُستهلّ للتعريف وتحديد ماهية الشيء وموضوعه، وبه يكون التعبير عن الرّفص والاعتراض على المقدمات الخاصة ويكون ذلك في شكل أسئلة تقريرية يدعى المحاور إلى تسليمها، وبه تُستدعى الأمثلة المحسوسة لاستدراج المحاور إلى تبين تناقضه وجهله وتقصيره، داعية إياه من ثمة إلى التّكير القويم. وعلى الرّغم مما توحى به هذه المحاورات من الواقعية متمثلة في أجواء الألفة والأنس والاجتماع وما فيها من دفق أفكار وتفاصيل الحياة والبعد المرجعي للأمكنة والشخصيات، فإنّ قرائن عديدة ترشّحها لأن تكون ضرباً من الحوار الباطني يتوجّه به «سقراط» إلى محاورين غرباء يتوافدون على مجلسه أو يفد هو عليهم فلا نعلم عنهم غير تمثيلهم لنظر الثاني الذي عليه يتأسس الجدل. لقد كان «سقراط» محتاجاً إلى محاور يعترض عليه ويدحض آراءه ويصحّحها؛ وكان «أفلاطون» محتاجاً إلى «سقراط» ينطق به ومن

خلاله. ومن هذه الجهة يمكن للجدل أن يجري في الذات الواحدة، في معرض اختبار المعارف وتصحيحها. لئلا يتناقض المرء مع نفسه. وهو ما أشار إليه «فران» (J. VRIN) عندما اعتبر حوار المرء مع الذات مظهرًا من مظاهر الفكر وتجليًا من تجليات الروح لحظة التفكير. وعلى هذا الأساس يصبح الجدل شكل الفكر لحظة التفكير، غير قاصد إلى التعبير عن الرأي والشعور. ولا إلى الحجاج والاستدلال. وبناء عليه يحل الجدل في الفكر الأفلاطوني المحلّ الأسمى، فهو تاج المعارف والعلوم، والأمر لم يعد متعلقًا بفنّ من فنون الإقناع أو الاستدراج إلى العدالة والفضيلة، وإنما أضحى السمة المميزة للإنسان. وإذا كان اللوغوس اليوناني قد اقترن بمدلولات أربعة هي اللغة والفكر والعقل والعدد، فإنّ الجدل هو الاستعمال الوحيد السليم للعقل، وهو الضامن له والمحصن إيّاه.

ومن هذه الجهة يختلف الجدل الأفلاطوني عن الجدل الأرسطي، ذلك أنّ «أرسطو» ينزله دون منزلة البرهان. ولهذا ذهب باحثون كثيرون، ممن ترجم المنطق الأرسطي وشرحه، إلى أنّ الجدل كان طريقاً إلى البرهان وارتياضاً عليه وسبيلاً إليه. وهو في التأليف سابق زمنياً على البرهان. وعلى هذا الأساس لا يهبنا الجدل الأرسطي اليقين لأنه يقع في دائرة الرأي والممكن والظنّ والرّجحان. فمنطق البرهان ينتج الحقّ واليقين، أمّا منطق الرّجحان فتؤثر فيه جملة من العوامل النفسانية والاجتماعية. يمكن رصدها في دعوة المجادل إلى اختيار مقدماته من المشهور. وليس المشهور في الحالات جميعها دليل حقّ أو لزم صدق أو قرين صواب، لا سيما متى خالف انشهور عند العامة عقائد الفلاسفة والعلماء.

وعلى هذا الأساس جعل «أرسطو» منافع الجدل ثلاثة: في الرياضة والمناظرة وعلوم الفلسفة: في تمرين الذهن وتدريب العقل على التفكير، وفي مخاطبة الجمهور بما يفهمون وحملهم على ما ينفعهم في اجتماعهم، وفي اختبار المذهب والآراء إعداداً للفلسفة وسيراً في دروبها. ولم ير مانعاً من أن يتزوّد المجادل بأساليب المغالطة ويستعملها في مقامات مخصوصة إن لزم الأمر، ففي مقامات التّحاور والتّجادل مقامات يُدعى فيها المجادل إلى سياسة لإقناع، بإخفاء المطلوب. تقديم ما لا ينفع، والإنكار المسعد على الاعتراف والإقرار، والإضجار، وخلق النّافع بغير النّافع، وتغيير النّظام لبلوغ المرام. وغيرها من وجود السياسة وضروب الارتياض.

وعلى ما بين الجدل الأفلاطوني والجدل الأرسطي من اختلاف فإن بينهما مقومات عامة ومبادئ مشتركة هي الاختلاف الباعث على الرّفص والاعتراض، والسؤال المنبه الباعث على تصحيح المعارف والآراء والمستدرج إلى تبين وجوه الخطأ والتقصير، والقياس أو الاستقراء المفضيين بحسب اختلاف أوضاع المحاورين، مبتدئين كانوا أو مهرة - إلى الإبطال.

هذه صورة الحجاج الجدلي في التراث اليوناني، استنادا إلى المحاوراة الأفلاطونية والمناقشة الجدلية الأرسطية، أمّ الحجاج الجدلي في التراث العربي فأدره مشكل اصطلاحاً ومفهوماً وصوراً أجناسية وخصائص فنية وإبعاداً دلالية وذلك بالرغم من تأثره بالتراث اليوناني.

الباب الثاني

الحجاج الجدلي في التراث العربي

إنَّ الفترة التي نعقد عليها بحثنا ذات خصوصية تستوجب اعتبار بعض المعطيات التاريخية والفكرية مثلما تستوجب تدقيق النظر في ما ساد من مواقف وأحكام. ووجه ذلك أنَّ حركة التدوين والتأليف عندما نشأت لدى العرب، كانت الثقافة اليونانية قد تسربت إلى الحضرة العربية الإسلامية وبدأت تتغلغل في الفكر والكتبة والتأليف وتكيف طريقة التفكير والتعبير. وإذا كان القرنان الأول والثاني وبدايات القرن الثالث قد مثلت أوج نشاط حركة الترجمة ونقل المعارف والعلوم فإنَّ الفكر العربي قد أخذ في التفاعل الجاد الذي يتجاوز مستوى التأثير وإظهار الأثر إلى مستوى الفهم والتمثل والمحاورة والتحوير وتعديل المفاهيم وإيجاد المصطلحات المناسبة وتكييف الواقع ووسمه بسمات الحضارة الجديدة ودمج ما يحتاج إلى دمج. إنَّ انتقال من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصي. وفي هذا السياق يشير طه حسين في تقديمه كتاب الشفاء لابن سينا إلى أنَّ الترجمة العربية قد استوعبت الثقافات اليونانية والهندية والفارسية في مجال الفلسفة والعلوم وأنَّ مؤلفات أرسطو قد حظيت بعناية بالغة سواء في البحث عنها وترجمتها أو في شرحها ومحاولة فهمها والانتفاع بها. ولم يكن الأمر حيناً في نظره لوجود مؤلفات موضوعية نسبت إليه خطأ، ولحاجة المترجمين إلى الاستعانة بشرّاح أرسطو، من المشائين الأول كـ ثاوفرسطس، والإسكندر الأفروديسي، [...] لكي يفهموا المعلم الأول فهماً حقاً¹. ويضيف طه حسين أنَّ أثر هذه الشروح بدأ واضحاً في بعض

1 ابن سينا: الشفاء، ص 9.

النظريات الفلسفية الإسلامية، من قبيل فلسفة ابن سينا.

وفي هذا المجال، مثلت كتب المنطق الأرسطي - لا سيما كتاب الطوبيقا - معيناً مهماً ينهل منه انقبيل عليه ويميداناً فسيحاً يجري الرأى فيه. وبالرغم من تباين مواقف المسلمين من المنطق الأرسطي بين ناقض إياه ضامن عليه¹ وبين ساع إلى تقريبه إلى العقول والأفهام²، فإن كبار علماء الإسلام ومفكريه رأوا أن من لا ينظر في المنطق ولا يستند إليه يضلّ بحثاً لا يؤثّق بعلمه ولا يعوّل في تحصيل

- 1 أشار طه عبد الرحمن إلى أن هذا العم لقي معارضة شديدة في ظلّ هذا انجذاب المتخيّر نعلها تكون أشدّ معارضة لقيها فيه علم منقول، كما أن المشتغلين به تعرّضوا للمضايقة واتخذت هذه المضايقة اشكلاً متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب: فقد اغتير المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السكينة أو مرتعاً للشغاعات أو مظنة للشبهات، بل رجماً بالغيب وخوفاً في لُجج لباطل. ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتلي أصحابه بالتشجريح أو الاتهام أو الإيقاع، بل بالتأنيب والعتاب. وما زالت آثار هذا التصدي للمنطق والمناطق إلى هذا الزمن، وقد كان من المعارضين له كبار المحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين والفقهاء من أمثال الشافعي وأبي سعيد السيرافي وأبقاقلاني وأبي الحسن الأشعري والقاضي عبد الجبار والجبائي وأبي العلي الجويني وأبي القاسم الأنصاري وابن الصلاح وابن تيمية وابن قيم الجوزية والسيوطي وغيرهم كثير. (ليس الغرض استنباطهم أو نسبتهم إلى الجسور الفكرية وتحملهم مسؤولية التفهيم الحضاري).
- 2 تناول طه عبد الرحمن هذا لمبحث في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الفصل الثالث، ص 311 آليات تقريب المنطق اليوناني. وهو باب عقده للمبحث في صور إخلال المنطق بقواعد الأصل اللغوي: (الإخلال بقاعدة الإعجاز، والإخلال بقاعدة الإنجاز، والإخلال بقاعدة الإيجاز) والإخلال بالقواعد العقدية (الإخلال بقاعدة الاختيار، الإخلال بقاعدة الانتصار: الإخلال بقاعدة الاعتبار) والإخلال بالقواعد المعرفية (الإخلال بقاعدة الاتساع، الإخلال بقاعدة الانتقاء: الإخلال بقاعدة الاتباع) وببحث في آليات التقريب اللغوي واختصار المنطق معتقداً ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق أنموذجاً، وآليات التقريب العقدي وتشغيل المنطق ممثلاً في الغزالي: وببحث في تبيين المنطق من خلال أنموذج ابن تيمية، ونهت عن اعتماداً على النماذج المذكورة - إلى أن "المنطق المنطقي لم يحط بلقب في مجال التداول الإسلامي العربي حتى استبدلت أشكال تقريبه الثلاثة بوصفه التجريدي وصفاً تسديدياً يصله استعمالاً بالغة العربية، واستندلياً بالعقيدة الإسلامية، وعمالياً بالمرسلة الإسلامية العربية...". وعي أهمية التحليل وطرافة النتائج فإن بحث طه عبد الرحمن قد تعلق بالمنطق عامة وتركز أساساً على القياس، ونحن نوجه بحثنا وجهة الاهتمام بفنّ الجدال ونضيف مدونة جديدة هي مدونة الأدباء والبلاغيين والشعراء.

المعرفة عليه¹

وقد أثبتت، بترجمة تلك الكتب وتوافد تلك الثقافات، قضايا معرفية ومنهجية عديدة من أهمها مظاهر تأثير تلك الثقافات في الحضارة العربية الإسلامية ودرجة ذلك التأثير، وما بدأ من العلوم أصيلاً لم يخترقه الدخيل، وما كان من العلوم دخيلاً لا أصالة فيه. وهو موضوع دل نصيباً من عناية الباحثين واهتمهم فكتبوا فيه مقالات مطوّلة وخصّوه بكتب وأطاريح². ويسعى هذا

1 الشواهد على ذلك كثيرة، منها قول الغزالي "إنّه من لا يحيط به فلا ثقة بعنونه" وجعله المنطق ميزاناً يزن به العلوم الدينية وسواها، قبل أن يسلك في مراقبي المعرفة مسلك الكشف، ومنها إعجاب ابن سينا بأرسطو واعترافه بأنه بعد الاعتبار والاستقراء والتصفّح لم يجد مذهباً يخرج عنه. إلّا في تفاصيل لبعض الجمل. لذلك نجده يخاطب معشر المسلمين في آخر كتاب السفسطة قائلاً: "تأملوا ما قاله هذا العظيم [...] وهل نبيغ من بعده من زاد عليه في هذا الفن زيادة، كلا. بل ما عدله هو التأمّ النكامل. ومنها اعتذار ابن رشد عمّا قد يكون لحق عمله من سوء فهمه وبقينه من أنّه قد فاتّه "كثير من الأشياء الجزئية وكثير من جهة استعمال القول فيها، والتعليم لها. ولكن رأينا أنّ هذا الذي اتفق لنا في هذا الوقت خير كثير. وعسى أن يكون كالبدا للوقوف على قوته على التأمّ من يأتي بعد: أو لنا إن وقع لنا فراغ وأنشأ الله في عصر [...] فانظروا كيف حال من يأتي بعد هذا الرجل في فهم ما قد كمل وتمّ فضلاً عن أن يظنّ بأحد أنّه يزيد عليه أو ينمّ شيئاً نقصه". ينظر: ابن سينا، الشفاء، المقدّم، ص 16. وكذلك: ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1972، ص 187.

2 من ذلك بحث طه حسين، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، قدّمه في المؤتمر الثاني عشر للمستشرقين الذي عقد في سبتمبر 1931 في مدينة نيدن. وفيه قدّم شواهد بين من خلالها أنّ البيان العربي، ابتداءً من القرن الثاني للهجرة، فترة نشأة. إلى أن بلغ القرن الخامس، وهي فترة النشج والاكتمال... "كان في جميع أمواره وثيق لصلة بالفلسفة اليونانية أولاً وبالبيان اليوناني أخيراً". وخلص طه حسين إلى: "وإذا لا يكون أرسطو المعلم الأوّل للمسلمين في الفلسفة وحدها ولكنّه إلى جانب ذلك معلّمهم الأوّل في علم الدين؟" ص 30 (من مقدّمه كتاب نقد النثر المنسوب إلى قدامة بن جعفر، دار الكتب العلمي، بيروت، لبنان، 1982). ومن الكتب التي بحثت في تأثير الفكر اليوناني نذكر أطروحة عباس أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين (إلى حدود القرن الثامن للهجرة)، منشورات كنيّة الآداب والعلوم الإنسانية بباريس، سلسلة رسائل وأطروحات، ط 1، الدار البيضاء. والنتيجة التي انتهى إليها الباحث مثمناً أشار إلى ذلك أمجد الطرابلسي مقدّم الكتاب هي أنّ مصفّات أرسطو لم تُقدّر بالتّرحيب الشديد من معاصريها. [...] وأنّ الأثر الأرسطي كان "بين انعدام تماماً وإنباهت جداً في آثار النقاد والبلغيين العرب الذين يُعتدّ بهم في هذا الباب" بما عني المستوى الفلسفي فإن صاحب

المبحث. مستضيئاً بما أنجز وتحقق في تلك الدراسات، إلى توسيع أفق البحث في الحجاج الجدلي بمعالجة جملة من المسائل الاصطلاحية والفنية والأجندسية والأدبية. وعلى هذه القضايا مدار الباب الثاني. وفيه فصلان يُعنى أولهما بالمنجز النظري الذي استخلصه المفكرون العرب، ويرحل ثانيهما إلى بعض الفنون القولية يستكشف خصائصها الفنية وأبعادها الدلالية وقوتها الإقناعية ويرصد مظاهر أدبيتها.

الأطروحة يرى في كتابات الفراهيدي وابن سينا وابن رشد محاولات لقراءة أرسطو قرابات شخصية أكثر مما يرى فيها شرحاً ملتصقاً بالنص. وفي الكتاب قائمة بالمراجع التي بحثت في موضوع تأثير الفكر اليوناني في الفكر العربي من قبيل أمين الخولي، البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، وإبراهيم مدكور. أورغانون أرسطو في العلم العربي. (دكتوراه دولة، باريس، 1934).

الفصل الأول

المنجز النظري العربي في الجدل

1. الوضع اللغوي والاصطلاحي للجدل

1.1. الوضع اللغوي

لمادة (ج.د.ل.) في لسان العرب¹ وسائر المعاجم اللغوية مدلولات عديدة يمكن إرجاعها إلى ثلاثة حقول دلالية ترسم ثلاثة محاور اهتمام متكاملة في تناول فنّ الجدل، يتعلق أولها بجسنة العناصر المكوّنة للخطاب المتحكمة فيه (المقام)، وثانيها بطرائق القول وكيفيات صوغه (النظام) وثالثها بغايات انجدهل ومقاصد المتجادلين (المرام):

-- المقام: مقام الشدة والخصومة والقوة والصراع والكثرة والاجتماع، والتوجه ومسك الزمام: وهي معان نستخلصها مما هو قائم في أصل مفردة (ج.د.ل.) وما يشتق منها، من قبيل: الجدل: شدة القتال. وجدلت الحبل أجدهل جدلاً إذا فتلته فتلاً محكماً. والجديل: حبل مقشول يكون في عنق السبعير أو الناقة. وأنجنع جدلاً. وجدن ولد الناقة يجدل جدواً: قوي وتبع أمه. والجادل: الصقر، صفة غلبة، وأصله من الجدل الذي هو الشدة. والجادل هي الصقور. والجدالة: الأرض شديتها. وقيل: هي أرض ذات رمل دقيق. وأذن جدلاً: طويلة ليست بمنكسرة. ورجل جدل ومجدل ومجدال: شديد الجدل. ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام. والمجدل: الجماعة من الناس لأن الغائب

¹ ابن منظور، لسان العرب: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، مادة (ج.د.ل.).

عَلَيْهِمْ إِذَا اجْتَمَعُوا أَنْ يَتَجَادَلُوا. وَالْجَدِيلَةُ : الْقَبِيلَةُ وَالْمُتَاحِيَةُ...

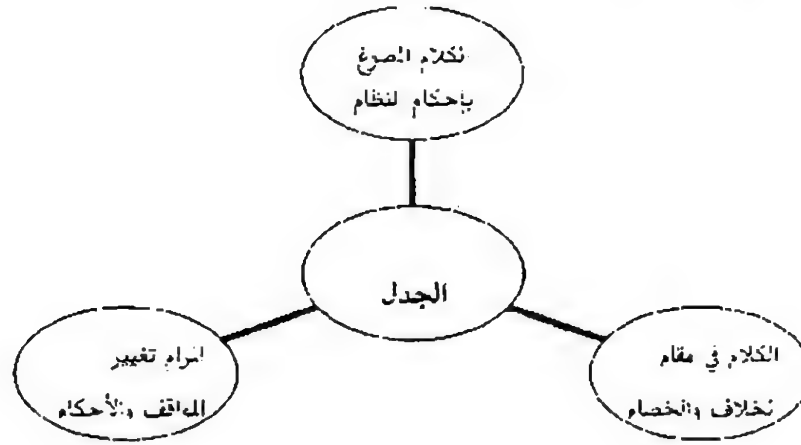
-- المقال/النظام: في جملة المدلولات اللغوية للمفردة ما يشير إلى كَيْفِيَّاتِ القول وطرائق صوغه، فمن معاني الجدول البناء الوثيق والنسيج المحكم والتأليف وتغيير صور الأشياء "المجدد": الْقَصْرُ الْمُشْرِفُ لَوُثَاقَةِ بَنَائِهِ، وَجَعَهُ مَجَادِلُ. وَالْاجْتِدَالُ: الْبَيْتَانُ. وَبَرَعُ جَدَلَاءَ وَمُجَدَّوْلَةٍ: مُحْكَمَةُ النُّسْجِ. وَالْجَدَلُ: أَنْ يُضْرَبَ عَرْضُ الْحَدِيدِ حَتَّى يُدْمَلَجَ، وَهُوَ أَنْ تُضْرَبَ حُرُوفُهُ حَتَّى تَسْتَدِيرَ. وَالْجَدَلُ: مُقَابَلَةُ الْحُجَّةِ بِالْحُجَّةِ، وَالْمُجَادَلَةُ: الْمُنَازَعَةُ وَالْمُخَاصَمَةُ...

- الغاية / المرام: ومن أهم مدلولاتها اللغوية الرغبة في التحكم والظفر والتحصن بقوة الحجة وبحاصرة الخصم وقتله عن رأيه في مقابل حفظ المجادل رأيه وبذل ما في الوسع من أجل الثبات عليه، وعرض الرأي على العقول ليزداد قوة، وهو ما تتبينه في مشتقات عديدة من قبيل "الجدال": الذي يَحْصُرُ الْخَمَامَ فِي الْجَدِيلَةِ. وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ الَّذِي يَأْتِي بِالرَّأْيِ السَّخِيفِ: هَذَا رَأْيُ الْجَدَالِينَ وَالْبِدَالِينَ، وَالْبِدَالُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ مَا لَهُ إِلَّا بِقَدَرِ مَا يَشْتَرِي بِهِ شَيْئًا، فَإِذَا بَاعَهُ اشْتَرَى بِهِ بَدَلًا مِنْهُ فَسُمِّيَ بَدَالًا. وَيُقَالُ: الْقَوْمُ عَلَى جَدِيلَةٍ أَمْرُهُمْ أَيْ: عَلَى خَالِجِهِمُ الْأَوَّلِ. وَمَا زَالَ عَلَى جَدِيلَةٍ وَاحِدَةٍ أَيْ: عَلَى حَالٍ وَاحِدَةٍ وَطَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ. وَرَكِبَ جَدِيلَةَ رَأْيِهِ أَيْ: عَزِمَتْهُ. وَالْجَدَلُ وَالْجَدَلُ: كُلُّ عَظْمٍ مُؤَفَّرٍ كَمَا هُوَ، لَا يُكْسَرُ وَلَا يُخْلَطُ بِهِ غَيْرُهُ. وَالْجَدَلُ: الصَّرْعُ. وَيُقَالُ: طَعَنَهُ فَجَدَلَهُ أَيْ: زَمَاهُ بِالْأَرْضِ فَأَنْجَدَلَ سَقَطَ. وَالْجَدُولُ: النَّهْرُ الصَّغِيرُ...

وقد وازى النضوي بين جملة المعاني اللغوية لمفردة الجدال وما يجري في هذا الخرب من التبادلات القولية من أنشطة ذهنية وما يهفو إليه المجادل من مقاصد. فرأى أن "كلاً من الخصمين يشتد على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في إحكامها [...] كأن كل واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه وصرعه في مقام النطق كما يجدل الفارس قرنه فينجدل أي يسقط [...] قصد الاستعلاء والارتفاع على صاحبه في الحجة حتى يكون منه كموضع الجدال من النخلة [...] والتحصن بالحجة تحصن صاحب القصر به [...] والسطو بالحجة على صاحبه

سطوة الأجل على النظر¹.

ويمكن: استناداً إلى ما تمدنا به معاجم اللغة: أن نعرف الجدل من جهة الكلام والمقام والمرام: فالجدل هو إحكام الكلام من حيث دقة الاختيار وتدبر النظام، وهو في المقام علاقة موسومة بالشدة والصراع والخصام، وهو من حيث المرام رغبة في إظهار الحق أو نشدان الظفر والانتصار: وفي الحالين معاً هو تغيير ما في ذهن المجادل من مواقف وأحكام.



2.1. الوضع الاصطلاحي

عندما ننظر في المصطلح من جهة المعاني الأولى القائمة فيه، مستنديين إلى المعاني اللغوية القائمة في أصل مفردة (جدل) وما اشتق منها يمكننا ضبط جملة من المبادئ والمقومات التي تنمي التبادل القولي إلى جنس الحجج الجدلي.

- مبدأ الاختلاف: وعليه يبنى الجدل بوصفه جنساً من القول ينشأ عند تباعد الرأيين وذهاب كل من الخصمين إلى أحد التقيضين.

- مبدأ الاعتراض ينهض به كل مجادل، فيؤدي وظيفتين متكاملتين: دعم أطروحته وحنس أطروحة خصمه.

- مبدأ الاحتجاج بالحجج العقلية، وهو ما يحصن الممارسة الجدلية من

¹ النظري، علم الجدل في علم الجدل: اسعد الأملاني: 1999: ص 2.

الممارسة لسفسطائية والممارسة الخطابية التي تنفذ الرأي من باب القلب منسى رفض حارس العقل نفاذها، وتنفق المرغوب عنه عقلا مقدمة يّاء في صورة المرغوب فيه.

- مبدأ السعي إلى إظهار الحق وتبيين الصواب، وفيها تفويق للجانب المعرفي على الغلبة والانتصار، المنفضين إلى الغلظة والمشغبة والمعاندة والاحتيايل، وإلى توظيف جميع الوسائل لإدراك المقاصد.

في التراث العربي، كثيراً ما يُستعمل الجدول رديفاً لأنواع من المخاطبات من قبيل المناقشة والمحاورة والمناظرة والساجلة وغيرها من ضروب المصطلحات الدالة على مختلف التفاعلات القولية. ويبدو أنّ العلاقة بينها لم تبلغ من الوضوح منزلة تنيح تحديدها بدقة وإقذع لا سيما أنّ اندراسات قد نزعّت في المتعامل مع المسألة الاصطلاحية منزعين متقابلين، يقوم أولهما على اعتبارها من المترادفات يحلّ الأول محلّ الثاني ويقوم مقامه في التعبير عنه¹، ويسعى ثانيهما إلى ترسم الفروق بين تلك المصطلحات ترسماً كثرت فيه التعريفات وتنوعت معه المعايير المعتمدة في التعريف والتصنيف².

1 أبو زهرة (الإمام محمد)، تاريخ الجدول، دار الفكر العربي، 1934 ص 6. "نجدول قد يطلق في اللغة ويراد به المناظرة، وكذلك المناظرة يراد بها الجدول... قال الغزالي في رسالة أيها الولد: "انصحك بتقانية أشياء تعمل منها أربعة وتدع منها أربعة. فأذا ألوتني تدع فجدواها ألا تناظر أحدا في مسألة ما استطعت لأن فيها آفات كثيرة، فإثباتها أكبر من نفعها، إذ هي منيع كل خلق نعيم. كالرياء والحسد، والكبر والحقد والعداوة واليهادة وغيرها (...). والمناقشة التي تجرّك من هذه الترددات إنما هي جدل أو مكابرة".

2 ينظر مثلاً: انبأنا العياضي، فنّ المناظرة في الأدب العربي إلى حدود القرن الرابع الهجري، من خلال مؤلفات الجاحظ والتّوحيدي، أطروحة دكتوراه موحدة بإشراف محمد الخبو 2011، كنيّة الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس (قيد الطبع). أقام العياضي عمله على ثلاثة أبواب جمل أولها لتأصيل فنّ المناظرة (ذكر فيه نماذج من تصنيف المناظرة عند النقاد باعتماد المصنوع والاطراف المشاركة، الغاية والهدف، والأسلوب، ثم بحث في المناظرة وما جاورها من فنون (بين المناظرة والجدل، المناظرة الفلسفية، الجدول الشيعي، الخطابة، المناظرة والمناظرة، المناظرة مندرجة ضمن فنون أدبية). انتهى إلى أنّ المناظرة صنفان. ووسم ثاني الأبواب بدمن بلاغة المناظرة إلى بلاغة المناظرة، وعقد ثالث الأبواب لقائات المناظرات. وعلى طول القسم النظري الذي استغرق حوالي

وسننظر في المسألة الاصطلاحية في نماذج من مصنّفات البلاغيين والبيانين والفلاسفة، لجريان الجدل والحجاج فيها جميعها، بتعريفات وحدود متنوعة ومتغيرة، توحى بقلق المصطلح وعدم استقراره على حل من الأحوال، وتؤكد، في الآن نفسه، مبالغ انتشاره في سائر مجالات المعرفة عند العرب. وقد ارتأينا أن نكتفي بدراسة المسألة عند ثلاثة من كبار أعلام الفكر والأدب، هم الجاحظ وابن وهب الكاتب وابن سينا، لما لاحظناه في مصنّفاتهم من اختلاف في التعريف من شأنه أن يرسم صورة عامة عن منزلة الجدل في الفكر العربي.

من أهم المصطلحات اندانة على التفاعلات القولية القائمة على الجدل والحجاج والمناظرة والاعتراض نجد حاجة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان. استعمل الجاحظ هذه المصطلحات الثلاثة في تركيب واحد يوحي في ظاهره بكونها مترادفة دالة على سعة رصيد الجاحظ اللغوي ووقوعه تحت سحر البيان وفتنة القول واهتمامه ببنية الجملة واقتضائها الازدواج في التركيب. إلا أن إنعام النظر في هذه المصطلحات يؤكد وعي الجاحظ بتمايز الأنواع.

تشترك هذه المصطلحات في انتمائها إلى أدب الاحتجاج وتختلف في كيفيات انعقادها والأطراف التي يجري بينها. فقد يكون المحجوج خصماً (م حاجة) أو كفاء (مناقلة) أو أخاً (مفاوضة)، وفي ضوءه يتخير الأسلوب ويتحدد الشكل فيكون الكلام مهاترة تهدف إلى الظفر أو مناظرة يقصد فيها إلى إظهار الحق والصواب أو مذاكرة تلقح انعقول وتصقلها. وأما مصطلح المناظرة² فقد قرنه الجاحظ بسلطة اللسان والحديث. وتواتر مصطلح الاحتجاج في سياق حديث

مائة وعشرين صفحة عرض فيها مصطلح المناظرة وما يجاوره من مصطلحات وسمى فيها إلى تعريف هذا الفن وتأسيسه في الأدب. فإن النتائج التي انتهى إليها لم نحسم في نظرها أمر الخلاف الاصطلاحي والمنهومي الذي انتبه إليه اثبات وعقد عليه رهانه في هذا الباب. أما عن العلاقة بين المناظرة والجدل فقد كان بإمكان الباحث تدقيق الصلة بينهما. نر نظر في كتاب الجدل لأرسطو وفي نماذج من شروحه ومختصراته لدى الفلاسفة العرب. ذلك أن أرسطو يجعل المناظرة منفعة من منافع الجدل الثلاث التي شرحها الفلاسفة العرب وتوسّعوا في شرحها وأضافوا إليها منافع أخرى غير التي ذكرها أرسطو.

1 ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص: 15، 51، 272.

2 المرجع نفسه، ج 1، ص: 12.

الجاحظ عن البلاغة والإفهام والدفاع عن الرأي ودعم المحاج أطروحتة بما يناسب من الحجج. وأورد الجاحظ في كتاب العصا، في معرض الدفاع عن العنصر العربي والاحتجاج لفضل الحضارة العربية الإسلامية، ضرباً من المصطلحات الدالة على وجود تبادلات قولية موصولة تركيبياً ودلائلياً بعبارة جامعة تصدرت النص هي عبارة «مطاعنهم [الشعوبية] على خضباء العرب» يقول:

”وبمطاعنهم على خضباء العرب: بأخذ المخسرة عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفى والمنثور الذي لم يقف وبالأرجاز عند التلح وعند مجاثاة الخصم وساعة المشاورة وفي نفس المجادلة والمحاورة وكذلك الأسجاع عند اندفرة والمفاخرة واستعمال المنثور في خطب الحملة وفي مقامات السنج وسل السخيمة، والقول عند المعقدة والمعقدة¹.”

والمطاعن هي عقد الكلام على عيوب الخصم أو ما يظن أنها عيوب لإظهار فساد أدائه وتهافت تفكيره سبيلاً إلى النيل منه. أما مناقلة الكلام فجريانه بين طرفين وتناوبهما على الأدوار. والمساجلة تكون عندما يتعلق الأمر بالخصوم. وتبقى بعض المصطلحات غائمة من قبيل المجاثاة، وهي في الأصل: لجلوس على الركبتين للخصومة، فهل يرافق هذا الوضع الجسدي كلام يستعد به الخصم لمواجهة خصمه؟ وكذلك شأن المشاورة التي تُعرف بأنها تناول العرب بعضهم بعضاً عند القتال بالرمح، ويرجح أن تكون على صور مخصوصة من الكلاء عندما ينعقد النشاط وتنجز الحركات. وفي السياق نفسه: يورد الجاحظ جملة من المصطلحات، من قبيل المجادلة والمحاورة والمنافرة والمفاخرة ومقامات الصلح وسل السخيمة والقول عند المعقدة والمعقدة². ولا نرى هذه الكثرة من مترادفات وإنما نرى بينها فروقاً أو فويرقات دلالية تهيّب الباحثون من حسم أمرها بإقامة حدّها لأسباب كثيرة منها ضعف المستند. ومن هذه التبادلات القولية ضروب لا يقصد بها صاحبها، إلى محو الخلاف وتأسيس الوفاق بل يصحها بكيد القائل يدرّس الباطل في ثنايا الحق ويوارب جاعلاً انشبهة حجة، منها الأباطيل المموهة والشبهات

1 الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 6.

2 المرجع نفسه. ولصفحة نفسها.

المزورة وتصوير الباطن في صورة الحق والباس الإضاعة ثوب الحزم¹.

ويستعمل الجاحظ. في سياق حديثه عن واصل بن عطاء وقدرته على مواجهة الخصوم والأعداء، مصطلح الاحتجاج عاقداً إيّاه على "أرباب النّحر وزعماء الملل" ومصطلح المقارعة، قرع الحجّة بالحجّة، مشروطاً فيه جريانه بين الأبطال، ويجعل فنّ إقناع الآخر نشاطاً يحتاج إلى

"تحييز وسياسة وإلى ترتيب ورياضة وإلى تمام الآلة وإحكام الصّنع"²

ولكن من شأن تمام الآلة وإحكام الصّنع أن يوقعا صاحبهما في المغالطة والتّضليل، وقد تكون المغالطة آتية من جهة فتنة القول التي كثيراً ما حذر الجاحظ منها ونبه على خطورتها.

لا يتبيّن القارئ بوضوح كاف مصطلح الجدل في مؤلفات الجاحظ، غير أن في المفهوم وضوحاً يكاد ينبئ بوعي جاحظي ناضج. فهو - في ما أورده من ضروب المصطنحات الحجاجية - قد اعتبر درجة التقارب أو التباعد بين التّخاطبيين، واختلافهما ديناً وجنساً وعرقاً وسناً ومهنة وحظ من المعرفة ووضعاً اجتماعياً وعلاقات عاطفية... وفي ضوء هذه المؤثرات يتشكّل الخطاب فيكون رجالاً أو حجاجاً أو جدلاً أو مذاكرة تلقح العقول. وفي هذه الضّروب، يؤثر الجنس أو النوع في اختيار الأساليب وانتقاء المفردات والتراكيب والصّيغ التعبيرية المناسبة التي يراها المتكلّم أقدر من غيرها على تحقيق التأثيرات المقصودة.

ويبرز مصطلح الجدل بوضوح في مصنّف بياني ونقديّ هو كتاب البرهان في وجوه البيان³ لابن وهب الكاتب، وفيه تأثر عميق بالمنطق الأرسطي وإن اجتهد

1 الجاحظ، الرسائل، ج 1، ص 29، رسالة مناقب النّزك.

2 الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 14.

3 نشر هذا الكتاب منسوباً إلى فدانة بن جعفر بعنوان نقد النثر. بتحقيق عبد الحميد العبدى سنة 1932 رسالة محفوظة بمكتبة الأسكوريال، في طبعة صدرت بمطال به حسين «البيان العربي من الجاحظ إلى عبد التّاهر، وهو في الأصل مقال بلغة فرنسية قدّمه صاحبه في مؤتمر لمستشرقين في نين سنة 1931 وترجمه عبد الحميد العبدى ونشره تمهيداً لكتاب نقد النثر الذي جاء، منقوصاً لم يشمل كلّ ما وعد به صاحبه في مقدّمة الكتاب. تضمّن المقال شكّاً قوياً - وهو أوّل شك - في نسبة هذا الكتاب، ورجّح أنه حسين أن يكون الكاتب نعيمياً فاهم التشيع قد صنّف كتاباً عدداً في

صاحبه في إخفائه وعدم التصريح به. فهو يستعمل مصطلح الجدل مرادفاً للاحتجاج وبدلاً منه، ويجعله ثالث ضروب المنثور، وهي في نظره أربعة: خطابة وترسل واحتجاج وحديث. ويعتد للجدل والمجادنة باباً من كتابه، فيه جملة من القضايا تدور على الحجاج تعريفاً وتقسيماً وملكة مطلوبة وتصوراً لمساره انسلیم وتنبيهاً على ما يتهدده من أخطار. جعل ابن وهب الجدل قائماً في ما كان من موضوعات خلافياً، موجوداً في النثر والشعر على حد سواء، وجعله على ضربين: ضرب محمود يقصد به الحق ويسنعمل فيه الصدق، وضرب مذموم يُسنعمل للمماراة والغلبة، ويُطلب به الرياء والسَّعة¹. ومرجع هذا التقسيم الثنائي - فيما يصرح به ابن وهب - ما ورد في القرآن من أي ذكر فيها الجدل ومشتقاته ومرادفاته، في معرض النهي عنه أو الدعوة إليه. وقد جاء في القرآن مدح ما ذكرنا أنه محمود، وذم ما ذكرنا أنه مذموم، وتواتر فيه قول الحكماء وألفاظ الشعراء. فقال الله عز وجل - ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِنَّا بِأَلْسِنَتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ {العنكبوت 29: 46} وقال ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ {النحل 16: 111} وقال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ {النحل 16: 125}. وتناول ابن وهب الجدل من جهة الأنواع فجعله ثلاثياً: معارضة ومناقضة ومخالفة: أما المعارضة ف قائمة على رأيين متناقضين، مشروطة بوجود طرفين معترضين. ومن هذه الجهة تتميز من المناقضة التي هي بناء القول على إثبات شيء لشيء بعينه ثم نفيه عنه، أو نفي شيء لشيء وإثباته له. لو جرى النفي بين طرفين لكان الكلام من جنس المعارضة، ولكنه يجري طرفاً واحداً، ويجري في زمن واحد ومكان واحد وبنسبة في

الفقه وعلوم الدين. ثم انكشف أمر هذا الكتاب بعد أن عثر على نسخة بمكتبة (Chester Beatty) في دبلن عاصمة أيرلندا. بتحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي سنة 1967 ساعدت جامعة بغداد على نشره. وقد أهدى الكتاب نكه حسين.

للنظر والمقارنة يمكن العودة إلى:

- نقد النثر المنسوب إلى قدامة بن جعفر، تحقيق عبد الحميد العبادي (حجج المحقق في إنبات صحة نسبة الكتاب إلى قدامة).

أحمد مطلوب وخديجة الحديثي. البرهان في وجوه البيان، نقمة، من ص 14-37.

1 المرجع نفسه.

الاستطاعة والفعل واحدة. أما المخالفة فأكثر وقوعها في المسائل الشرعية والفقهية. ونها سمات تميزها، ذلك أن شروط المناقضة إذا لم تجتمع كلها عدّ الجدل من نوع المخالفة لكون الشيء يخالف الشيء، فيه من جهة النسخ، أو التشابه في الأسماء والأخبار، [أو] من جهة الخصوص والعموم، أو من جهة الإجماع والتفسير، أو من جهة الرأي والتخيير.

يكشف ككتاب أبرهان في وجوه البيان عن فهم دقيق للجدل وتصوّر مبرر لأقسامه وأنواعه، غير أن ما ينفذ النظر هو إجراء مصطلح الجدل بدلاً من الاحتجاج. فهما من هذه الجهة مترادفان ينوب أحدهما الآخر. وليس الأمر مخنصاً بآبن وهب، بل هو جارٍ في مصنفات أخرى من قبيل المنهاج في ترتيب الحجج لأبي الوليد النابجي. وإذا عدنا إلى صانعة آبن وهب وقارنا بين ظروف المنثور الأربعة اتضح أن الأمر موصول بمسالك الإقناع والتأثير. نتبين هذا في حديثه عن صفات الخطيب وشروطه وسياسته انفعالات الجمهور، مما يعني اقتناعه بأهمية الضرر الخطابية في تحقيق التأثير. وفي اشتراطه الحجة أثناء الجدل فلا يقبل قولاً أو يرفض إلا بحجة. وفي هذا ما يؤكد أن تصوّره للحجاج أو الجدل في نظره - قائم أساساً على الإقناع بالحجج العقلية.

وللجدل، في تصوّر آبن سينا، وضع مغاير يمكن فهمه متى نزلناه ضمن ما أسماه «المخاطبات»، وهي - في نظره - ثمانية أنواع: التعليم والمجاراة والمناظرة والمعاندة والاختبار والمجادلة والخطابة والإنشاء. ويرى آبن سينا صناعة الجدل مقصورة على المحاوراة والمخاطبة، ويرى أن الأسماء المستعملة في المخاطبات القياسية هي التعليم والمجاراة والمناظرة والاعتبار والمجادلة والخطابة والإنشاء، وإن كان شيء غير هذه، فهو إما داخل في بعض هذه أو غير مألوف. وتتميز هذه الأنواع اعتماداً على ثلاثة معايير أولها النظر في الحق والسعي إلى إصابته «إظهار الحق أم طنب الغلبة والظفر»، وثانيها مشاركة في النظر «الحوارية والتعليمية»، وثالثها أسلوب النظر وطريقته

«نعنف في مخاطبة أم نتقيد بالضوابط الأخلاقية لنحوار».

وعلى هذا الأساس قصر آبن سينا الأصناف الناظرة في الحق الساعية إلى إصابته في التعليم والمجاراة وماز بينهما بفعل المشاركة، ذلك أن التعليم قد يتم بغير مشاركة لأن الفرد الواحد يستطيع أن يكتسب الحق بنفسه. أما المجاراة فلا تتم إلا

بالمشاركة وتحتاج إلى طرفين أحدهما المعلم والآخر المتعلم، وكلاهما يتشاركان في النظر¹. ويلحق ابن سينا المناظرة بالتعليم لأنَّ اختناظرين يبحثان في الرأيين المتقابلين لغرض تحصيل العلم، خلافاً للجدل رديف التسلط بقوة الخطاب وقرين القوة والحيلة وسيل المعاندة والمغانطة².

ومتى سعى المخاضب إلى إبراز نقيضة خصمه وتجريده من ادعائه الكمال وسلك مسلك إظهار العجز لا إعطاء الفائدة فإنَّ الخطاب عندئذ معاندة "إنَّما يكون المعاند معانداً إذا كان ظاهر قصده تعجيز الآخر المخاطب"³.

ثم إنَّ المعاند سفسطائي إن تشبه بالفيلسوف أو مشاغب إن تشبه بالجدلي: "فإن كان المعاند ليس يعاند ناقضاً، بل يقصد التَّمويه والتَّلبيس نفسه، لأنَّه تلبيس وتمويه ولو على غير ناقض: لا ليعرفه النُّقض، بل ليخيل إليه أنَّ ما يقونه حق، فليس خطابه الخطاب المخصوص باسم العناد: بل هو إما سفسطائي إن تشبه بالفيلسوف: وإما مشاغبي إن تشبه بالجدلي"⁴.

وقد يسلك المخاضب مسلك استكشاف حال المخاطب وتبيين قوته ومعرفة نصيبه من المهارات والكفاءات دون أن يكون الغرض الأول الإقناع، هاهنا نكون إزاء الاختبار أو الامتحان. وقد يسلك المخاضب مسلك المغالطة موهماً بأنَّه يريد الحقَّ وأنَّ ما يقوله حق. والنوع الحاصل من هذه المخاطبات هو السفسطة والمشاغبة: والفرق بينهما في رأي ابن سينا - أنَّ السفسطائي يتشبه بالفيلسوف، والمشاغب يتشبه بالجدلي.

إنَّما المجادلة فهي مخالفة تبغي إلزام الخصوم بطريق مقبول محمود بين الجمهور، والمجادلة منازعة

1 ابن سينا، الشفاء: المقدمة، ص 22.

2 المرجع نفسه، والمفحة نفسها.

3 ابن سينا، الشفاء، ص 20.

4 المرجع نفسه، والمفحة نفسها.

”فإنه إذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل“¹.

إن للجدل عند ابن سين وضعاً خاصاً مختلفاً عن الجدل الأرسطي. هذه الملاحظة مهمة من جهتين على الأقل: من جهة تجاوز ابن سينا دور المترجم لكتب المنطق الأرسطي والتأرجح لما جاء فيها إلى دور المحاور والمرتقي بخطابه من مستوى التفهيم والنقل إلى مستوى المحاورة والإبداع، تقدماً بذق وإنشاءً بإنشاء.

والملاحظة مهمة من جهة ثانية هي جهة الكشف عما يعتدل في حضارة العرب من صراع فكري ومعرفي متأث من توافد سائر ثقافات العالم على الحضارة العربية الإسلامية. ولا يستبعد أن يكون توجيه الجدل نحو هذا المعنى آتياً من صورة الجدل وحقله الدلالي كما ظهر في القرآن الكريم إذ انصرف مدلوله في أغلب المواضع التي ورد فيها إلى معنى اللد والخصومة والشدة والباطل، فكان ضربين: جدلاً محدوداً وجدلاً مضموماً.

هكذا ينتهي ابن سينا إلى أن الغرض في صناعة الجدل الإقناع والإلزام²، وأن طريقة الجدل غير طريقة التعليم. والجدل غير الإنشاد لبعد غرضه عن إيقاع الاعتقاد وتحقيق التصديق، وهو غير الخطابة لأن الاعتقاد فيها حاصل من قبل، ووظيفة الخطيب أن يقنع به ويدافع عنه. وهذه التعريفات تختلف عما يجري في الفلسفة، ذلك أن الفيلسوف لا يكون رأياً حتى يكون قد نظر في سائر الآراء ونظر في الرأي الواحد من جهات عدة، فهو بمنزلة القاضي تعرض عليه القضية للنظر والاستقراء، أما الخطيب فبمنزلة المحامي المخلص يؤمن بقضيته ويحتج لها... والفرق بينهما هو الفرق بين من يؤمن ثم يبحث ميرهنأ مستدلاً ومقتنعاً ومؤثراً، وبين من يبحث ثم يؤمن إذا توفرت الأدلة وأقنعت الحجج³.

تتصل بالحجاج الجدلي وتدور في فلكه مصطلحات عديدة من قبيل المناظرة والمحاورة والمخاطبة والمجادنة والمحااجة والمناقشة والمنازعة والمذاكرة والمباحثة والمجالسة والمفاوضة والمطارحة والمساجلة والمعرضة والمناقضة والمداولة

1 ابن سينا، انشفاء، ص 18.

2 المرجع نفسه، المقدمة، ص 27.

3 استقيمت هذه الفكرة من أحمد امين، في معرض تقارنته منهج الفلاسفة بمنهج المتكلمين. بنظر:

ضحى الإسلام، ج 3، ص 11.

والمداخلة... وغيرها من النصطلحات الواردة في مجالات معرفية غير التي تناولنا، ومصنفات غير التي درسنا. وهو ما يؤكد غنى المعجم العربي من جهة. وتداول العرب لهذا الفن من جهة ثانية، واختلاف الصور الأجنبية للحجاج الجدلي من جهة ثالثة. ولكن فضل العرب القدامى في هذا المجال، لم يقتصر على التمثيل والتعريف والتداول، وإنما كانت لهم مواقف وإضافات أوجبتها البيئة الحضارية والثقافية الجديدة. من أهم الإضافات إعادة تحديد ضوابط الجدل على نحو يلائم ثقافتهم ولا يناقض عقيدتهم. وفي الزمن الذي كان يشهد انفتاح الثقافة العربية على الثقافة اليونانية واحتفاء العرب بالمنطق الأرسطي خاصة، كانت هناك حركة مضادة تعترض على المنطق اليوناني عامة والجدل على وجه الخصوص لأسباب عديدة يكشف عنها البحث لاحقاً.

2. ضوابط الجدل وآدابه

في طبع المجادل إرسال العنان في الاحتجاج إرسالاً لا يؤمن فيه المغالطة والتبويه وتلبيس الحق بالباطل، والصواب بالخطأ؛ وقتل الخصم عن مذهبه بالحجة أو بالشبهة أو بالشغب. ذلك أن الجدل - وإن كان تفاعلاً طبيعياً بين البشر وخلقاً جنبوا عليه - يجري بين طرفين لا يطلبان بالضرورة الحقيقة ولا يريدان البيان. فقد يجري بين طائفتين حقّ مؤمنين به حريصين على إظهاره وتبينه، أو بين طالب حقّ ساعٍ إليه ومخالف مغالط مشبه. وقد يجري بين متوهمين حقاً. وللحق في هذا الضرب من التبادلات القولية مناجم. لذلك دُمّ الجدل في مواضع كثيرة واستكرهت المناظرة في غير موضوعاتها ومن دون آداب وضوابط ملزمة، وصنفت صنفتين: محموداً مذموماً؛ مناظرات مفيدة وأخرى قليقة الغائدة: تكون مفيدة عندما تنعقد لجواب مسترشد أو تنبيه غافل أو لدفع خاطئ وتبيين وجه خطئه له ليرجع عنه إلى الحق. وتسقط فائدتها متى أريد بها الرياء والباطل والمحاكاة والمارة والجحج والتكسب والغلبة والاستعلاء. وكثرت فيها المشاحنات والمشاتومات والمناظرات وطمس الحق وتضليل المناظر ونحو ذلك مما يفسد القلوب ويهيج النفوس ويورث التعصب ولا يوصل إلى الحق. بل إن الضرب الأول الذي قصد به إظهار الحق وإعلاء كلمته مأثور به شرعاً داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن المقصد منه معرفة الاستدلال وتمييز الحق من

المحاذ، والضرب الثاني معدود من المحرمات¹. ولهذا كانت الحاجة إلى تنظيم هذا الضرب من التبادلات القولية ببيان حال المدعي والمعترض والمستدل والمجيب، وضبط قواعد الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه². فللمناظرة شروط وآداب إن استعملها الخصم وصل إلى بغيته وإن لم يستعملها كثر غلظه واضطرب عنده أمره³.

وما كانت سلامة الإنسان من الخطأ رأساً ليس بمضموع فيه وكان الطمع في أن يكثر صوابه⁴ وكان الحق لا ينقّب باطلاً لاختلاف الناس فيه ولا الباطل يخير حقاً لاتفاق الناس عليه، فإن عناء المناظرة والباحثين في الجدل سعوا إلى سنّ جملة من القواعد والضوابط اصطلاحوا عليها بآداب البحث والمناظرة. وهي شروط وآداب يمكن تقسيمها قسمين: مفاهيمية، خلقية وأدبية: تساعد على صحة النظر، وعلمية منطقية تتعلق بكيفيات الاستدلال والاعتراض والداعي إليهما وانباعث عليهما وسلامة موضعهما ووجوده وتحقيقهما.

1.2. الضوابط المقامية

1.1.2. مبدأ الكفاءة الجدلية

يقوم هذا المبدأ على مطلب توفر القدرة على إثبات الحق والإفصاح عن الحجة والبلوغ بهذه الكفاءة حدّاً يجعل المتكلم قادراً على تصوير الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق. وتلك أعلى درجات البلاغة عند العرب. وليس في ذلك عدول عن الحق بل هو سبيل إليه، لأن من شأن امتلاك المجادل هذه الخصال وبلوغه هذه الرتبة أن يؤمنه من مغالطات المخالفين ومشبّهات المؤهين لا سيما متى اعتبرنا ما في اللغة من اشتراك الأسماء، وما في التعبير من الضعف والجزالة، وما في إستراتيجيات القول من حيل ومغالطات. فجدير بالمجادل أن

1 الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص 10.

2 محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، 1934، ص 6.

3 البغدادي، كتاب الجدل، ص 2.

4 حمز النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجائي الأصولي، دار الأمان، الرياض، ط 1، 2005 (الشاهد للمبري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص 193).

يمتلك القدرتين ليحبط مشروع الموه والمنقذ. ويتفطن إلى تنفيق المنفقين، ويكشف حيل الناورين، ويخلص الحق من هوى المتحليلين وتعصب المعتقدين؛ وليكون في مأمن من باطل خصمه إذا سحر بالبين، ومن رياشه إذا زخرف القول ونمقه، ولبدرك أسلحته فيجرده منها، ويطعن في المقدمات التي بنى عليها نتيجته.

وفي هذا السياق كان التحذير على قدر الثناء والتمجيد. ذلك أن القادر على الاحتجاج لنشيء، وضده، وإثباته ونقضه، من شأنه أن يرى غير مؤتمن على الحقيقة ولا نازعاً إلى تبیین الصواب؛ بل قد يقصد به المفاخرة والمباهاة لا معرفة الحقيقة وإزالة الشبهات، فلا يستبعد عندئذ، أن ينسبه أهل الدين والورع إلى الإلحاد والخيانة وقلة الأمانة¹.

2.1.2. مبدأ اعتدال المزاج

يأخذ الحجاج الجدلي ههنا، شكل المناظرة التي تجري بين نظيرين متقاربين مرتبة وكفاءة، وفي عدم توفر هذا الشرط يُلمى التبادل القولي إلى جنس آخر إما تعليمي قائم على الاسترشاد والسؤال لطلب المعرفة فتحدث عن الحوار الجدلي / والحوار التعليمي، وإما من جنس المشاغبة والمخاصمة والسجال متى جلس المناظر للماجن أو المغالب أو السفیه. ولكن الإقرار بكفاءة الخصم ورتبته مطلب لا يقوم في جميع المناظرات إذ كثيراً ما يخل أحد المتناظرين بهذا الشرط وفي ظنه أنه أعلى من خصمه درجة أو أقل منه درجات. ذلك أن شعور الاستعلاء على الخصم واعتباره حقيراً ضعيفاً قليل لشأن يورث الغفلة ويمكن خصمه انضعيف منه. وأما شعوره بأن خصمه أقوى منه بكثير فيورثه التخاذل ويضعفه

1 ينظر: ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان: ص 235 والجاحظ: البيان والتبيين: ج 1، ص 14، 29، والسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية: صيد، بيروت. 1986: ص 53، أبو نؤيد البجلي. كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد التركي. (مقدمة الكتاب ص 8 وما بعدها) إذ اعتبر هذا العلم "من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأنًا لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا انضحت محجة ولا علم الصحيح من السقيم ولا اعوج من السقيم" وما سعى مرتبته إلا لعظمة وظيفته.

ويحول دون تقديم حجته على الوجه المطلوب. لذلك يحسن المناظر ألا يجادل ذا هيبة يخشاه لئلا يضعف الذّاد حجته.

ومن قواعد هذا الفن اعتدال الطبع واستواء الحال، وذلك بالأ يكون المجادل أو المناظر في حالة قلق نفسي واضطراب أو في حاجة تفسد عليه مزاجه الفكري والنفسي كأن يكون جائعاً أو ظامئاً أو حاقناً أو حاقباً. واشترطوا استواء الحال في الأمن والصحة والسلامة دون أن يكون أحدهما محصوراً بخوف أو حشمة وهيبة والآخر مبسوطاً بأنس واسترسال¹.

وفي السياق نفسه: بيّن ابن وهب الكاتب تأثير المزاج في بناء الحجج²، منبهاً على أهمية مبدأ الاعتدال في تأسيس الوفاق وضمان العلاقات لأن المزاج إذا تغير وزاد على حد الاعتدال إفراطاً وتقصيراً أفسد التواصل وأضاع الحق وجانب فيه صاحبه الصدق. فهو إذا زاد أورث عجلة وأعدم صبراً وأعقب ندماً، وإذا نقص عن حد الاعتدال أورث سهواً وأزال فطنة وفهماً.

وتكمن فائدة هذه الشروط في توجيه المناظرة أو المناظرة وجهة الإفادة والتعليم وإظهار الحق وتبيين الصواب وضمان التواصل وتمتين العلاقات. لئلا تخرج إلى حيز الغلبة والموانبة قصد الظفر والانتصار.

3.1.2. مبدأ مواجهة الغضب بالأدب

يعمد الخصم إلى إرباك خصمه ويقصد إلى تشتيت ذهنه سبيلاً إلى إضعاف حجته والانتصار عليه. وقد انتبه ابن وهب إلى ما يتهدد الحجج من أخطار نبه عليها راسماً المسار السليم الضامن للتواصل، التكفيل بتقدير ناهجه وتوقيره وإظهار حلمه ودرايته، وقهر رافضه والإزاء به. فدعاء إلى الحلم لكونه أعمق تأثيراً في الخصم من الأذى والنيز، ولكون الهدوء أغلظ عليه. بل إن المجادل، متى تماسك ولم يشغل ذهنه وواصل الاستظهار بالحجج، كان ذلك أقهر لخصمه وأكشف لنقصه وخفته وأدل لدى الجمع الحاضر على حلمه ووقاره وطيّش خصمه وخفته.

1 الجويني. الكافية في الجدل. ص 541.

2 ابن وهب، الكذب. البرهان في وجوه البيان. ص 225.

"ومن آداب الجدل ألا يكلم خصمه وهو مقبل على غيره أو مستشهد بمن حضر على قوله، فإن ذلك سوء عشرة وقتة علم بأدب الجدل وظهور حاجة إلى معونة من حضر إليه".

على أن التقيّد بجملة هذه الضوابط والآداب لا تُعذر المجادل في صرف همته إلى حفظ اللكت التي تمرّ في كلام خصمه مما يبني منها مقدماته ويُنتج منها نتائجها، ويصحّح ذلك في نفسه، ذلك أن قوّة الأفكار تحرك الجدل وجملة الآداب تكفل سلامة مساره وتضمن دقّة إفادته¹.

2.2. الضوابط العلميّة

يمكن القول إنّ الضوابط والآداب المذكورة آنفاً هي بمنزلة الإطار العامّ الحاضن للمناظرة والمتناظرين، المنظم للقاء الضابط لشروطه؛ ولكن للمناظرة شروطاً علميّة ومنطقيّة يدعى المتناظران إلى عدم الإخلال بها تحقيقاً للفائدة والتماساً للنفع وإجلاء للحقّ، لأنّ المناظرة، في جوهرها، علم يبيّن وجوده ونصب الموانع ووجوه التخلّص منها؛ وفنّ متى ارتاض المناظر عليه استوفى النظر في المسألة الواحدة وسلم من المعارضات؛ لا سيّما أنّ للمعارضات وجوهاً مختلفة ومشروعة،² تتيح للسّائل والمجيب كليهما تبادل الاعتراض؛ إن في ركن السؤال استدعاءً وطلباً، وإن في ركن الجواب نظراً واستدلالاً؛ وإن في ركن الاعتراض منعا من إثبات الدّعوى؛ أو في ركن التخلّص من الاعتراض بإسقاط الموانع وتأكيد الدّوافع.

وفي فص الجدل من كتاب البرهان في وجود البيان لابن وهب الكاتب جملة من القواعد والمبادئ رآها صاحبها ضامنة لسلامة المناظرة محققة للفائدة.

1.2.2. مبدأ اختيار المسالك واجتناب المهالك

على الدّرب انتخير طريق الرّشاد والنّجاة أو الأذى والهلاك، ذلك أن في الحجاج بسالك مهالك من قبيل الخوض في الموضوعات التي تشتدّ فيها الحميّة

1 ابن وهب الكاتب، البرهان في وجود البيان، ص 225.

2 الطوفي، علم الجدل في علم الجدول، ص 3.

ويكثر فيها التعصب، أو استصغار الخصم والتهاون به والتعالي عليه: أو الإسراع في الرد دون تدبر للجواب، أو الاستعانة بالحاضرين وإشهادهم على قوّن الخصم. فأمسك الأول يورث الكره ويصيب سالكه بالعيء والحضر: والمسلك الثاني يضعف الأعداء ويملأ النفوس حقناً وغيظاً، والمسلك الثالث

”سو، عشرة وقلة علم بأدب الجدل“

يظهر الحاجة إلى من حضر: وفي المسلك الرابع ومع إطلاق الكلام دون تروية تكون الغفلة ويكون الزلل. ومن المسالك المهلكة الإسراع إلى استخلاص النتائج وتعميم الأحكام. فهو من أكبر مزالق الجدل وأخطر معيقات التواصل. لذلك يغلب ابن وهب سلطان العقل على ما في الإنسان من قوة الغلب، مؤمناً بأن الحق لا يعرف بالرجال ولا هو موصول دائماً بكثرة المعتقدين كما أن الباطل ليس باطلاً من جهة قلة المنتحلين

”فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل“

ولهذا يدعو المجادل إلى أن يعتزل الهوى والتعصب والتكبر على الآخرين والتكبر بهم والأيرد على

”ذي قول مخطئ فيه كل ما يأتي به لموضع ذلك الخطأ الواحد، بل لا يقبل قولاً إلا بحجة ولا يردّه إلا لملة“

فالجدل لا ينفع إلا مع العدل والإنصاف: والمجادل مطلوب إليه أن يذكر من الحجة ما به يبين الحق الذي معه والباطل الذي مع خصمه لا أن يلجأ إلى الشتم والتهويل لأن هذا المسلك في الكلام نتائج لسانر الناس لا يعجز عنه أحد.

ومن ضوابط الجدل المحمود وآدابه إتمام المسألة الأولى وبيانها قبل الخروج إلى ثانية المسائل. واتقاء من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة أو الصياح والمغالبة، ويكون اتقاءه بالحذر من مخاضيقه أو بصرفه عن الضلالة بحسن الوعظ، أو بالزجر والإقضاء لمبلغ ما يلحق منه من الأذى. ومنها مواجهة التعصب بالتحفظ من الجواب وعدم مبادلة الخصم الظلم والإيذاء. وعدم تقويل الخصم ما لم يقل.

ومن آدب الجدل ألا يتكلم المرء في علم من العلوم حتى يكون وافر الحظ منه قادراً على خوض غماره، وألا يجيب المرء من لم يسأله وألا يتكلم على لسان من يطلب إليه الجواب: لأن هذا الفعل مورت صاحب جالب الخزي له. ومنها

الاعتراف لصاحب العلم ومن هو أعلم، فإن ذلك مما يزين صاحبه ويكسبه مرموق المراتب في المجالس، ومتى أظهر المجدد براعة وحظي في المناظرات بالغلبة وبالظفر فجدير به أن يترك للآخر عبارات اندح والإطراء دون أن يجريها على لسانه في وصف ذاته وجدير به أن يروّض النفس على قلة انبالاته بمدح الناس وذمهم في سبيل بيان الحق واستبانتته. ويقتضي الجدول معاملة الخصم بأدب وإنصاف دون تحقير وتبريد والحذر ممن لا ينصف ولا ينهم لأن في ذلك مقتداً يعترى النفس وغيظاً يملؤها وضياًعاً للوقت دون نفع أو غنم.

2.2.2. مبدأ اختيار المقدمات

على المقدمات تُبنى النتائج؛ بسلامتها تسلم وبقبولها تُقبل. وأفضل بناء للجدل، في نظر ابن وهب، أن تُبنى مقدماته مما يوافق الخصم عليه، وإن لم يكن في نهاية الظهور للعقل¹، فذلك في نظره ألزم للخصم بالحجة وأبعث على الإقناع. فالفعل الجدلي ولحجاجي عامة، ليس استدلالاً على حقائق مثبتة لا يرقى إنيها الشك ولا هو بحث منطقي يفضي إلى نتائج بديهية، وإنما له نصيب من الشك والخلاف والغموض مؤثر في اختيار الحجج وعرضها وترتيبها. وغرض المجادل تأمين المرور من المقدمات إلى النتائج وضمان قبول الخصم لها احتياج إلى تنظيم عمية المجادلة لئلا يدور الكلام على نفسه ويتعطل استخلاص النتائج. وفي هذا السياق اشترط ابن وهب في السائل الاستئذان في السؤال حتى يلزمه الجواب؛ وأقصى من حق السؤال طرفين: السائل عن العلة وعلة العلة، والمجري في الخلا، ممن لم ينصب لنفسه مذهباً. أقصى الطرف الأول لأنه يفتح الجدول بلا حدود ويضع السؤال بلا موجب أو منهج أو منطق. وأقصى الطرف الثاني لأنه لا مرجع له يرجع إليه ولأنه مهووس بتقويض الآراء بينما تنهض المناظرة بوظيفة بناء المعارف وتصحيحها وتقصد إلى التبيين والتبيين.

3.2.2. مبدأ تحقيق الفائدة وإظهار الحق

وجهة المناظرة إظهار الحق. فالحق مطلوب. في الاعتراف به عز، وفي تجرّع مرارته شرف، وفي الأنفة من الانقياد له عجز ونقصان. لذلك يطلب ابن وهب إلى المجادل أن يتجنب الكذب، وأن يسلك طريق الحق بما يقتضيه من استخراج غوامض المعاني وصبر على مكروه الفكر واحتراس من وجوه الخدع، وأن يكون متى وضح الحق منصفاً غير مكابر

“لأن الإنصاف يُطلب بالإنصاف وإلا طلب الشيء بضده”¹.

هكذا يكون الجدل احتكاماً إلى الحجّة في ذاتها لا في الذات التي صدرت عنها، فقد يخطئ العاقل المعروف بالصواب، ويصيب المخطئ الذي ما اهتدى إلى صواب القول من قبل. وفي هذا المطلب المبدئي ما ينأى بالجدل عن الخطابة، ذلك الجنس الذي تكون فيه لصورة الخطيب تأثير مهمّ باعث على تغيير العقائد والمواقف والآراء، ففي الجدل لا يقبل السجال

“قولاً إلا بحجّة ولا يرده إلا لعة، ويكون في ذلك كالوزان الحاذق المتفقد لميزانه وصنّجانه. فإنّ الخطأ في الرأي أعظم ضرراً من الخطأ في الوزن”.

4.2.2. مبدأ إجادة صوغ الأسئلة وتقديم الأجوبة

يُعرف الجدل بأنه فنّ إلقاء الأسئلة والإجابة عليها، فلا يكون السؤال في ما يعسر إبطاله وفي غياب الحجج التي تعضده وتشرّعه مثلما لا يكون في ما هو بديهّي أو ما يعبر عنه ابن رشد في شرحه كتب الجدل لـأرسطو: بمبادئ المعارف الأولى في الصنائع

“وينبغي للسائل أن يعلم أنّ ههنا أوضاعاً يعسر إبطالها لعسر الحجج التي تناقضها وعسر معاندتها (وهي أربعة أصناف: مبادئ المعارف الأولى في الصنائع، الأمور المتأخّرة البعيدة عن المبادئ الأولى -مثل قولنا هل النفس باقية أم لا- والأشياء القريبة من المبدأ، والأشياء التي العبارة عنها باسم مشترك أو اسم مستعار”.

1 البرهان في وجوه البيان، ص 238.

وإجادة السؤال موصولة بمعرفة السائل ثلاثة أشياء على الأقر: أولها اختيار صيغة السؤال وثانيها الوعي بطبيعة موضوعه وثالثها مراعاة قاعدة الإيجاز والوضوح سبيلاً إلى دفع المجيب إلى

”أن يسلم له ما أثبت عليه أو يجحد لمشهورات انتي سلمها“¹

فما كل صيغة تصلح سؤالاً في الجدل لأن السؤال الجدلي موقوف على ما يجاب عليه بالنفي أو بالإثبات (نعم أو لا)، لذلك لم يجوزوا للجدلي السؤال عن ماهية الشيء (ما هو؟) أو لميته (لم؟) لاندراج هذين السؤالين في باب التعليم.

والسؤال مشروط بالإيجاز لأنه متى طال أوقع في الذهن أحد أمرين: إما اعتقاد بأن السائل يسلك مسلك الهذر والتكرار لستر عيب وتجنب توبيخ وإف للتمويه والهروب من النتيجة ولرفض الإقرار بالانقطاع. وإجمالاً فإن

”الذي يطيل السؤال [...] فذلك منه فعل رديء في السؤال“².

وقد ركز ابن وهب على أهمية الأسئلة ومواقعها والأجوبة وطرائق عرضها وبحث في جملة الشروط المتعلقة بالسائل، تلك التي تضمن حسن المجادلة وتحقيق الغرض الذي من أجله كان الجدل. ونظم ابن وهب عملية السؤال والجواب بجمع الاستئذان شرطاً للسائل والإذن حجة على المجيب. وما لم يراع هذا الشرط أعفى المجيب من الجواب دون أن ينسب إلى الانقطاع أو المحاجزة أو يوصف بالعجز والتقصير. ويوظف ابن وهب هذا الضرب من الحوار لدفع عملية التواصل لا تعطيلها، ولإنتاج المعرفة لا للاكتفاء بتقويضها. وهنا يثير ابن وهب مبحثين مهمين، يتعلق أولهما بحدود الجدل، ويدور ثانيهما على شرط لانتفاء العقدي والمذهبي لدى المجادل. يندرج ضمن المبحث الأول حديثه عن طلب العلة الذي يكون على وجهين ”إما أن تطلبها وأنت لا تعلمها لتعلمها، وإما أن تطلبها، وأنت تعلمها ليقر لك بها“³. وابن وهب، بهذا الاختيار، يخلص الجدل من منزع

1 ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ص 22. وفي هذا السياق يورد ابن رشد جملة من الرضا التي يستعملها المجيب مع السائل قبل إنتاج النتيجة.

2 المرجع نفسه، ص 218.

3 البرهان في وجوه البيان، ص 222.

عقيم متمثل في السؤال عن العلة وعن علة العلة. بطريقة مفتوحة إلى ما لا نهاية نه. يضمن الوجه الأول سير الجدل سيراً سليماً بضمان الحقوق؛ ويتيح الوجه الثاني اجتناب الإنكار وما يعرض من جحود. أما المبحث الثاني فقام على اشتراط الانتماء المذهبي والعقدي حتى ينقصد الجدل بين مذهبين أو اعتقادين؛ ويكشف عن مرجعيتين ولتلاً يجري بين ذي رأي معلوم وآخر لا مذهب له ولا مرجع.

"واثنان لا ينزك منهما سؤال، ولا يجب لهما عليك جواب. أحدهما من سأل عن العلة في شيء، ادعيت فأكبرته بها، وهي مما يجوز أن يعمل ذلك لشيء بمثله فطالبك بعلّة العلة، [...] والآخر من أراد مناقضتك في مذهبك ولم ينصب لنفسه مذهباً يجب له عليك فيه بمخالفتك إياه الخاصة. فليس تلزمك له حجة في ذلك ولا يجب له عليك فيه سؤال".

إن اشتراط الانتماء المذهبي أو العقدي لدى المجادل والانضباط بقواعد المذهب هو في حقيقته محاولة لشبط الكلام لتلاً تتسع دائرة الجدل ويكون الخروج من موضوع إلى موضوع بدافع الشبهة والتعمية ورفض الإقرار بالانقطاع. لأن هذا المسلك لا يحقق انغاية يسلب الجدل وظيفة التوضيح والتبيان وجمع المثل ورد التظير إلى التظير ويفقده رهانه ويجرده من النفع. وعلى هذا الأساس، تنحصر دائرة الجدل فلا تجري في كل موضوع، ولا تجري بين كل الأشخاص. ولا تتم في جميع الظروف والأحوال. إن بحث ابن وهب محاولة لتعقل الجدل انتصاراً للمنطق وتقليلاً من شأن الخطابة والسفسطة، في معناها الشائع التي عرفت به في أوساط انيونان وعند العرب المسلمين؛ بما هي تغليب للمنفعة على الحقيقة؛ وسعي إلى انظف في المعارك الكلامية دون اعتبار للنسائل.

5.2.2. مبدأ طلب الحجة والتأني في إصدار الأحكام

أدرك ابن وهب أن الإسراع في إصدار الأحكام وتعميم النتائج من أكبر مزالق الجدل وأخطر معيقات التواصل. لذلك نراه يغلب سلطان العقل على ما في الإنسان من طباع، مؤمناً بأن الحق لا يعرف بالرجال

”فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل“¹

ولا هو موصول دائماً بكثرة المعتقدين؛ كما أن الباطل ليس باطلاً من جهة قلة المنتحلين. ولهذا يدعو المجادل إلى أن يعتزل الهوى والتعصب والتكبر على الآخرين والتكثر بهم وألا يرد على

«ذي قول مخطئ فيه كل ما يأتي به لموضع ذلك الخطأ الواحد، بل لا يقبل قولاً إلا بحجة ولا يردّه إلا لعلّة»²

فالجدل لا ينفع إلا مع العدل والإنصاف؛ والمجادل مطلوب إليه أن يذكر من الحجة ما به يبين الحق الذي معه والباطل الذي مع خصمه لا أن يلجأ إلى الشتم والتهميل لأن هذا لمسلك في الكلام متاح نسائر الناس لا يعجز عنه أحد؛ والجدل فن يجيده أهله ويستكه الحاذقون.

قادح الجدل الاختلاف؛ ومحركة الاعتراض؛ ومساره السليم طلب الحجة والإقناع بالعقل، ومنتهاه الانقطاع. وهو في المنظرة ضروري؛ يكون أمراً طبيعياً بحصول اليقين الداعي إلى التصديق والتسليم، ويكون نتاجاً للعجز عن رد الاعتراض أو حسن التعليل³. ولانقطاع المناظرة علامات؛ ونقطتها دواع وموجبات.

3.2. انتهاك الضوابط وحصول الانقطاع

تركزت أغلب البحوث على ضبط القواعد العلنية الضامنة لسير المجادلة بعيداً عن الإغواء والتضليل والمغالطة والتلبيس؛ وعلى تحديد جملة الأدبيات الكفيلة باحترام الخصم المجادل ومراعاة ما يقتضيه مقام الجدل من آداب التواصل وأخلاقيات الحوار. وفي هذا المجال، خصصوا مبحثاً في الجدل يُعنى بمختلف الحالات المعبرة عن انقطاع المناظر. وبينوا أن القول قد ينقطع دون أن يتبين الحق والصواب، وأن الانقطاع قد يكون إرادياً آتياً من جهة الخوف من وجود رقيب في مجلس المناظرة يجعل قول المناظر دليلاً عليه ومبرراً لمحاكمته؛ ومنها الانقضاء

1 انبرهان في وجوه البيان، ص 222.

2 المرجع نفسه، ص 237.

3 عبد الرحمن الميدني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 376.

المعبر عن رفض السَّش التَّوَصُّل عندما يخرق المجيب مبدأ التَّادَّب قحة أو جهلاً أو مكابرة أو معاندة، أو عندما لا يلتزم بشرط التَّبَيِّن عجزاً وتعصية. والسَّكُوت ههنا لا يعني أبداً الاقتناع والتَّسليم. فقد يظهر الحقُّ أو يُتَوَهَّم أنَّه قد ظهر؛ عندما يشهد الحاضرون بالغلبة لأحد المتناظرين دون فهم لما قيل أو عمق تحصيل. وهذا كثير جداً والإنصاف في النَّاس قليل. وللانقطاع علامات يدركها المتعرِّس بهذا الفن. وقد أوجزها ابن حزم في باب اسمه بـباب الكلام في رتبة الجدال وكيفية المناظرة الموجبتين إلى معرفة الحقائق¹، وفيه رصد للمنقطع جملة من العلامات والوجود. أولها التقصُّد إلى إبطال الحقِّ أو التَّشكُّك فيه، وثانيها البهت والرقاعة والمجاهرة بالباطل وعدم المبالاة بتناقض قوله بإثباته الشيء مرّة وفيه مرّة أخرى، وبفساد مذهبه وما ذهب إليه وثالثها التخليط بالانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال دون استيفاء المسألة بياناً. ورابعها النزوع في القول منزعاً مستغلقاً يوهم بالهارة والبراعة والاقتدار؛ يخانه العاقل حكمة فإذا هو مملوء هذراً. وخامسها إخراج الخصم والجأؤ إلى الزيادة في الكلام بلا فائدة والتكرار بلا إبانة وإفهام، وسادسها "الإيهام بالتضاحك والضحك والضحك والمحاكاة والتطبيب والاستجبال والجفاء وربما بالنسب والتكفير والنَّعْن والسَّفَه والتَّذْف بالأمهات والآباء وبالحرى إن لم يكن لثام وركاض". أضف إلى ذلك المطالبة بما لا يجوز المطالبة به، أو الخروج إلى الباطل والمحاك أو الخروج إلى التهافت وهو التناقض، أو إلى الفحش وهو الانتهاء إلى ما تستخفه قلوب أهل الشريعة وتنكره، أو الخروج إلى الغلط والخطأ وهو كثير.

لا شك في أنَّ أفضل حالات الانقطاع أن يتبيَّن الحقُّ ويسلم أحد المتناظرين للآخر بحسب رأيه. غير أنَّ المناظرة قد تنقطع دون أن يتبيَّن الحقُّ والصواب. تنقطع بسبب الخوف من وجود رقيب في مجلس المناظرة يجعل قول المناظر دليلاً عليه ومبرراً لمحاكمته (وما أكثر ضحايا المناظرات) أو يقطعها أحد المتناظرين إذا أخل خصمه بالضوابط المقامية أو بالقواعد العلمية والمنطقية وبان عجزه عن بلوغ

1 ابن حزم، الرسائل، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، الجزء الرابع، رسالة التشريب لحد المنطق والدخل إليه بالألفاظ العائية والأمثلة النقيية، باب الكلام في رتب الجدال وكيفية المناظرة المؤديين إلى معرفة الحقائق، ص 325-

المرام والإيفاء بما وعد به في أول الكلام.

”وقد يتكفل الحكم بالإعلان عن نتيجة المناظرة“. ”فإذا كان العجز هو السائل سُئِلَ ملزماً وسُمِّيَ عجزه إلزاماً، وإذا كان العاجز هو المعلل سُمِّيَ فحماً وسُمِّيَ عجزه فحماً“.

وعلى نحو تأليفي، يمكن القول إن الباحثين العرب القدامى لم يختلفوا - على تباين مشاربهم الفكرية - في رصد مظاهر الانقطاع وعلاماته. تتبين ذلك في جملة من المصنفات منها كتاب البغدادي في الجدل على طريقة الفقهاء، وفيه باب أسمه باب فيما يكون به السائل منقطعاً² استقصى فيه ضروب العلامات الدالة على الانقطاع والموجبة له: منها العجز عن بيان المذهب إذا سأله عنه السائل، والعجز عن بيان الدليل، والعجز عن الانفصال عما عورض به دليله، وجحد مذهب الذي يلزمه الحجة به، وجحد ما ثبت بالإجماع أو بالنصر، والانتقال عن دليله إلى غيره، وأن تقوى علقته بغيرها لأن العلة يجب أن تكتفي في الحكم بنفسها فتنتهي ضم إليها غيرها لم تكتف في إثبات الحكم، ومن ذلك التخليط والكلام الذي لا يفهم وجحد الضروريات والمكابرة في العادات والشغب عند التحقيق عليه، والتشبع بغير العلم أو بمذهب لا يتعلّق بفقه انشأه فإن ذلك انقطاع وكذلك الإمساك زماناً طويلاً يخرج عن حدّ الفكر والرؤية: وانقطاع السائل بالعجز عن تحقيق السؤال وبالعجز عن المطالبة بالدليل وبالعجز عن إتمام ما شرع فيه من الكلام والاعتراض على الدليل وبجحد مذهب صاحبه أو جحد ما ثبت بدليل مقطوع كالسنة والإجماع.

وإجمالاً يمكن القول إن للجدل متشكلاً في جنس المناظرة شروطاً وآداباً أشار إليها الباحثون وركزوا عليها لإبراز خصوصية هذا النشاط القولي التفاعلي ورسم أقوم السبل إلى تحقيق غاياته ورهاناته. فمن خصائصه انعقاده بين النظيرين: وفي ذلك ميز له من التعليم والاسترشاد، ومنها شرط اعتدال الطابع وتناسب الأوضاع والأحوال حتى يجري بين سليمين آمنين دون أن يتهيب أحدهما الآخر أو يخشاه

1 عبد الرحمن الميداني. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: ص 455.

2 البغدادي: كتاب الجدل: ص 74.

خوفاً أو طمعاً. كأن الأمر متعلق بتجريد الذات من العواطف والأهواء سبيلاً إلى البقاء في دائرة العلم والإقناع بقوة الدليل وبلغ الحجة آتيين من الخطاب لا من ذات منشئه أو انفعالات متتقيه. ولكن أتى تكون للمناظرة هذه الخصائص والسّمات وأكثر انعقادها في مجالس الأمراء والملوك وفي حضرة جمهور غالباً ما يكون في السرّ منحازاً قد أخذ القرار قبل بدء التناظر وعرض الأدلة والحجج؟ وهل يمكن للمناظرة المرسومة على هذه الصورة أن تتعقد بين مسترسل ميسوط بالألفة والأنس ومحصور بحشمة وهيبة أو بين متجرد من الأهواء نازع إلى إظهار الحقّ وذي عصبية وسلطان حادّ انطلق متقلب المزاج لا يتزعزع عن السفاهة ولا يقدر على كبح جماح الغضب، يقطع كلام خصمه مراراً دون إكمال وانتظار، وينسب إليه ما لم يقله ويحوّر كلامه قصد الادّعاء عليه؛ ويسلك في مخاطبته مسلك الشتم والتهويل والتّقييح والتّشنيع؟ وقس على ذلك الفتور والنعاس وترك الإصغاء والعدول عنه إلى مخاطبة الحاضرين وتحميمهم وتحكيمهم. فهل قدر المناظرة أن تخرج دائماً من ميز الحقّ من الباطل إلى التّعمية والتّضليل، ومن العدل والإنصاف إلى المنافسة والمخاصمة والمغالبة؟ وهل لما يعتري المناظرة من آفات مرجعه إلى انعقاد في مجلس يحضره النظارة؟ وهل يستوي الجدل الجاري بين عالين في مجلس خاصّ والجدل الجاري على الملا؟

4.2. مجلس المناظرة: الثالث البريء المذنب والمحاييد المتورّط

هل المناظرة مشروطة بالمجلس وحضور النظارة؟

نجد في تصوّر النّقاد اختلافاً في اعتبار أهمية المجلس والحاجة إليه، فآثر بعضهم أن يكون الجدل مع الخصم في خلوة لا في حفل جامع، لأنّ الخلوة أجمع تلفهم وأحرى بصفاء الدّهن ودرك الحقّ، وفي حضور الجمع الكثير ما يحرك دواعي الرّياء ويوجب الحرص على نصرته كلّ واحد نفسه محقّ كأن أم مبطلاً، فحرصهم إذن على لمحافل والمجامع ليس لله وليس لوجه الحقّ¹، ولأنّه

”مع التّلاقي يقوى التّصنّع، ويكثر التّضلم، وتُفرض النّصرة وتنبعث الحميّة. وعند المزاخمة تشدّ الغلبة وشهوة المباهاة والاستحياء من الرّجوع، والألفة من

1 الغزالي، إحياء علوم الدّين، ج 1، ص 41.

الخضوع، وعن جميع ذلك تحدث الضَّغائن ويظهر التَّباين، وإذا كانت القلوب على هذه الصِّفة وبهذه الحالة امتنعت من المعرفة وعميت عن الدِّلالة¹ فلم تدرك بغيتها ولم تصب حجتها¹.

أما إذا لزم اللقاء بحضور جمع من النُّظار فيطلب إلى المتناظرين التَّأدب في انجلوس ويكون ذلك بمواجهة الخصم والإقبال عليه وترك الإعراض عنه، وعدم الالتفات إلى ما يمكن أن يبدو من بعض حضور المجلس من استحسان أو استقبح لما يقال في المناظرة. ويطلب إلى كليهما أيضاً أن يظلاً في وداعة وسكون واتئاد دون إبداء للضجر والملل أو إفراط في رفع الصَّوت والإشارة باليد. بل يُدعى إلى تدبّر كلام الخصم وتفهم معانيه على غاية الحد والاستقصاء غير غافل عن إيقافه إن هو وقع في التناقض ولا مستسلم لليأس إن أظهر الخصم عليه تفوقاً. ويظل الحق المطلب الأسمى من الكلام، لا يأنف المرء من قبوله إذا ورد. وفي ضوء هذا المطلب تتحدّد طريقة التعامل مع الخصم، فإما تشدداً معه وتضييقاً عليه إن هو جانب الصَّواب وزاغ عن الحق، وإما تساهلاً وتسامحاً إن كان موقناً بأن خصمه يطلب حقاً وينهج صدقاً.

ومرجع هذا التَّحفظ والحذر إلى أسباب عديدة منها ما يرتبط بطبيعة المجالس ووضع روادها، من قبيل إشاعة أجواء الخوف الباعث على التَّحفظ والحذر وحراسة الرُّوح بدلاً من حراسة الفكر أو إعمال العقل لنصرة المذهب، ومنها ما يرجع إلى مواقف الحاضرين، إذ هم لا يسوون بين الخصمين في الإقبال عليهما والاستماع منهما. فهذا الطرف الثالث، يبدو في الظاهر محايداً إلا أنه في غاية التَّورط: يدير المناظرة ويوهم بأن وظيفته المتابعة، ويؤجج نار الخصم والسَّجال وفي ظنّه أنه يستوضح شيئاً. ويذكي شعور الغلبة والظفر لدى المتناظرين وفي اعتقاده أنه يعدل: ويرسم للمناظرة خرائقها ويضبط حدودها ومداها.

3. الاعتراض على الجدال

أشار طه عبد الرحمن إلى أن هذا العلم [المنطق] لقي، في الحضارة العربية

1 الجحظ: الرسائل، ج 4، ص 296.

الإسلامية، معارضة شديدة لعلها تكون أشد معارضة لقيها فيه علم منقول، كما أن المشنغلين به تعرضوا للمضايقة واتخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب: فقد اعتُبر المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السليقة أو مرتعاً للشناعات أو مظنة للشبهات؛ بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتلي أصحابه بالتجريح أو الاتهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة¹. ولكن لم تكن كل كنب المنطق الأرسطي محلّ اعتراض ورفض، ولم يكن الاعتراض على كتاب البرهان في منزلة الاعتراض على كتاب الخطابة أو كتاب الجدل ولا بالكيفية نفسها. عني أن هذا الاعتراض قد أخذ أشكالاً عديدة تتراوح بين الموقف الصريح والمشروع الخفي لتخويق الجدل ومحاصرته بلاغياً وفتياً وفكرياً. ونعقد هذا انبثاق للنظر في كيفيات تقبل الجدل ونقف على مظاهر الاعتراض عليه وأسبابه وما ترتب عليه.

1.3. بين العقل والتقل

لانتشار الثقافة اليونانية في الحضارة العربية الإسلامية واستقدام المنطق الأرسطي أسباب عديدة، منها مناصرة الخلفاء والأمراء للعلم والعلماء وتشجيعهم إياهم بالإكرام وإغداق المنح والعطايا، وإنشاؤهم خزائن الكتب في القصور، واستقدامهم الكتب وترجمتها ونشرها، من ذلك مثلاً أن المأمون "كان يعطي حنين بن إسحاق من الذهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربي مثلاً بمثل"².

ويشير المؤرخون إلى أن عوامل عديدة ساعدت على نشر هذه العلوم، منهم حلقات الدرس والبحث بالكتاتيب والمساجد، ومنها المناظرات في الدور والقصور. والحاصل من جميع ذلك تنوع الثقافات وامتزاج العناصر وتلاحم العقول. وفي هذا السياق، يؤثر عن المأمون "أنه كان يجلس علماء اليهود والنصارى ويحتفي بهم في

1. صه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، اتركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ص 311 وما بعدها.

2. عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة العالم النافذ الأديب، ص 13 نقلاً عن ابن أبي أصيبعة، طبقات الأصباء، ص 187. وكذلك أخبار الحكماء لقطبي، التمدن الإسلامي لجرجي زيدان، وعصر المأمون نفريد الرفاعي.

مجلسه نعلمهم وثقافتهم في لغة العرب وحذقهم لغة اليونان والسرّيان¹.

غير أن أجواء الحرية التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية في ما سُمّي بعصرها الذهبي قد أفضت إلى حركة احتجاج على ضروب المعرفة السائدة التي كانت سبباً في تشتيت العقائد وكثرة الفرق بين المسلمين، فبعد أن كانوا لا يعرفون غير الكتاب والسنة اختلفت كللتهم حتى أصبح الإنسان يحار في كثرة الفرق ما بين حديثي ومعتزلي وشيعي وزيدي ورافضي وجبري ومرجني وعثماني وجهمي... فضلاً عن المارقة والدهرية وأنشاهما. وكان المأمون نفسه شيعياً وكان وزيره يحيى بن أكرم سنياً وقاضي قضاته أحمد بن أبي دؤاد معتزلياً، وربما تعددت المذاهب بين الإخوة في البيت الواحد مثل أولاد أبي الجعد وكانوا سنة، منهم اثنان شيعيان واثنان مرجنيان واثنان خارجيان².

ولهذا الخبر مدلولات مهمة. فهو يكشف عن تمكن علوم الأوائل وتمثلها وعن إشغال عقول المسلمين بها. مثلما يكشف عن اتساع آفاق المنطق في الحضارة العربية وتسربه إلى مجالات ضاق بها أصحابها، من ذلك مثلاً شكوى البحتري من طغيان المنطق على الشعر وله في هذا أبيات مشهورة تبدي تذمراً من الشعراء الذين استعملوا مصطلحات المنطق وأقيسته، ومن المتأد الذين استعانوا بالمنطق لفهم الشعر مبيناً ما يلحق الشعر من ضيم متى أخضع للمنطق ونظر فيه من زاويته وبمعاييره:

كَفَقُّوْنَا حُدُودَ مَنْبَقِكُمْ فِي الشَّعْرِ يَكْفِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ
وَلَمْ يَكُنْ دُو الْقُرُوحِ يَلْهَجُ بِالْمَنْطِقِ مَا نَوْعُهُ وَمَا سَبَبُهُ
وَالشَّعْرُ لَمْحُ تَكْفِي إِشَارَتُهُ وَلَيْسَ بِالْهَذَرِ طَوْنَتُ خُصْبِهِ

ولم يكن البحتري في موقفه من المنطق شاذاً ومتفرداً وإنما كان صدى لفئة غير قليلة العدد، من أبرزهم ابن قتيبة: رأت في إخضاع ثقافة العرب المسلمين لمعايير علوم الأوائل والنظر فيها من خلالها، ضرباً من الضيم يطمس خصوصية الإبداع ويمحو أصالة الأعمال الإبداعية.

1 عبد الحميد سند النجدي، ابن قتيبة أنعام التأقد (الأديب)، ص 23.

2 المرجع نفسه، ص 24.

عندما ألف ابن قتيبة -وهو معاصر لنجاحظ- كتاب أدب الكاتِب وكتاب تأويل مشكل القرآن وكتاب تأويل غريب الحديث وكتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، كان المنطق الأرسطي قد دخل العالم الإسلامي في وقت مبكر جداً فمرفود وعرفوا معه تلك الشروح التي أضافها إليه شراحه اليونانيون وكان تفكري الإسلام وفلاسفته وأصوليّيه وفقهائه مواقف متباينة أمام هذا المنطق¹. وكانت حركة النقد الأدبي والبلاغي مجالاً معرفياً اخترقته الفلسفة وعلم الكلام اختراقاً وأثرت فيه تأثيراً تجلّت مظاهره في طابع عقليّ وسم محاولات نقدية عديدة. ومجالس مناظرة أثّرت فيها قضايا خلافية، يوجزها أحمد أمين: في معرض استقصائه اثر الثقافة اليونانية في العلوم العربية عصر تدوينها:

”كان لهذه الثقافة اليونانية أثر كبير في المسلمين، فتسرّبت الثقافة اليونانية إليها [العلوم العربية] وصبغت صبغة خاصة وكان لها تأثير كبير في الشكل وفي الموضوع [...] وقد كان منطق أرسطو وشروحه العربية أوسع وأعمق مما بين أيدينا من كتب المنطق اليوم فكان القياس يشتغل فيه حيزاً كبيراً، وفيه كتاب واسع في البرهان، وآخر في الجدل وكيف يكون: وكيف تسلك في إفحام الخصم، وكان فيه باب للسفسطة وباب في الخطابة وباب في الشعر [...] وعلى كل حال كان للمنطق سلطان كبير على العقول في العصر العباسي وكان من جرّاء ذلك أن اصطبغت طريقة الجدل والبحث والتعبير والتدليل صبغة غير التي كانت تُعرف من قبل“².

وتتمثل مؤلفات ابن قتيبة -على اختلاف موضوعاتها- اعتراضاً على المنهج السائد في تقبل المعارف وإنتاجها ودعوة إلى بديل رشحه بحجج متنوّعة منها ما يتصل بطبيعة المجال المعرفي الذي جرى فيه الجدل، ومنها ما يتعلق بطرائق

1 ابن قتيبة، نقض المنطق، ص 19.

2 أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج 1، ص 292، وهو ما يؤكدّه شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 64 ”في النصف الثاني من القرن الثالث ظهرت بيئة جديدة عيّنت بشؤون البلاغة وهي بيئة المتفلسفة، وكان مما ساعد على ظهورها كثرة ما نُقل عن اليونان واحتفال العرب بفلسفتهم وكل ما خلّفوه في شؤون الفكر من منطق وغير منطق [...] ودّى التفلسف بكثيرين من هذه الطبقة إلى أن يتخذوا من الفلسفة اليونانية ومعايير البلاغة اليونانية أساساً في تكوين نماذج من الأدب العربي وتقدير قيمتها البيانية“.

المتجادلين في فهم الظاهرة المدروسة، ومنها ما يُعزى إلى عدم التناسب بين المعرفة المكتسبة والمعرفة التي يُنتظر أن يتزوّد بها الكاتب وتكون له عوناً على الفهم.

ففي تأويل مشكل القرآن¹ مثلما هو الشأن في أدب الكاتب، استهدف ابن قتيبة الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة - التي تتجادل في نظرياتها العقيدية، ينحو بها الجدل أحياناً منحى الأخذ وانزعة والدعم والدحض والإثبات والنفي، وقرع الدليل بدليل أقوى، وصوغ الحجّة في صياغة كفيلة بأن تبهر السامع وتستولي على ذهنه ووجدانه، وإنتهاج الملاينة والتلصّف أو الخصام والحوار العنيف ومحاولة قهر الخصم بالظهور عليه.

وفي تفسير غريب القرآن² وسم ابن قتيبة خصومه بالطاعنين في بلاغة القرآن، و«الشّاكّين» و«الملحدّين» ووصف فعالهم بـ«الغور» و«التحريف» و«المعدول» بالكلام عن سبله، وطعن في النتائج التي انتهوا إليها «قضوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللحن وفساد النظم والاختلاف» وكشف مقاصدهم لتمثله في «اتباع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وانتقد وسيلتهم في المجادلة والحجاج «بأفهام قليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول».

وعلى قوّة اعتراضه لم يأمن خطورة خطاب الخصم على فئة لم تتزوّد بعد بالآليات الحجاج وآداب الجدل، إذ بإمكان هذا الخطاب - في نظره - أن يستميل الضعيف الغر والحدث الغر وأن يعترض بالشبه في القلوب ويقدر بالشكوك في

1 يقول ابن قتيبة إنّه أنفه للردّ على الطاعنين في بلاغة القرآن والشّاكّين من الملحدّين والذين اتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وقد اختار المؤلف البحث في أسلوب القرآن مستدلاً به على إعجازه. ومما ذكره في هذا السياق نزوله بالفاظ لعرب ومذاهبها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإغالة والتوكيد والإشارة إلى الشيء وإغماض بعض المعاني حتى لا تظهر إلاّ للذين سريع الفهم! وقد برز هذا المذهب في الكلام بكون الإغماض سياسة في انقوال تفصح الدّهن وتذكي الخواطر والتفكير وتحدث التفاضل بين العالم والجاهل لئلا تسقط المحنة ونحوه الخواطر ويصاب الدّهن بالتبلد لنحقيق الاكتفاء.

2 ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، شرحه وراجعاه الشيخ إبراهيم محمد رمضان بإشراف مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

المشهور.

وفي خطبة كتبه أدب الكاتب، ينعي ابن قتيبة على كتاب عصره، قصور غايناهم وضعف ملكاتهم ووضاعة درجاتهم وتهافت ثقافتهم وإغراقهم في وضيع الأمور وبعدهم عن جليله وعظيمه، فمنتهى غاية الكاتب منهم أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب. وينظر في شيء من القضاء وحك المنطق، ثم يعترض على كتاب الله عز وجل بالطعن وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله ﷺ بالتكذيب وهو لا يدري من نقله [...] ¹.

ومن كان هذا شأنه فهو في نظره - "معجب بنفسه" "زار على الإسلام برأيه" نافذ الصبر، يعادي المعارف معادة الجاهل بها العاجز عن فهمها وتعليلها. منحرف "إلى علم يروق بلا معنى واسم يهول بلا جسم".

والانحراف في نظره آت أساساً من وجهة النظر لأنه لو نظر في علم الكتاب وأخبار الرسول ﷺ وصحابته وعلوم العرب ولغاتها وآدابها؛ لأحياه الله بنور الهدى وثلج اليقين. ويتوسل ابن قتيبة الانتقاد اللاذع والسخرية المرة أسلوباً به يبرز وضاعة هؤلاء الكتاب وتهافت بضاعتهم "وهذيانهم الكثير" وعيهم في المحافل وعقلتهم عند اندطرة، وإرهاقهم الفكر وتهويلهم بسيط الأمور وإضاعتهم الوقت في الاستدلال على ما لا يحتاج إلى استدلال. نتبين هذا في خبر اقرب إلى النادرة:

"ولقد بلغني أن قوماً من أصحاب الكلام سألوا محمد بن الجهم البرمكي أن يذكر لهم مسألة من حد المنطق حسنة لطيفة، فقال لهم: ما معنى قول الحكيم: أول الفكرة آخر العمل؛ وأول العمل آخر الفكرة، فسألوه التأويل فقال لهم: مثل هذا كمثل رجل قال: «إني صانع لنفسي كذا» فوقعته فكرته على السقف، ثم انحدر فعلم أن السقف لا يقوم إلا على حائط، وأن الحائط لا يقوم إلا على أس، وأن الأس لا يقوم إلا على أصل، ثم ابتدأ في العمل بالأصل، ثم بالأس، ثم بالحائط، ثم بالسقف، فكان ابتداء تفكره آخر عمله وآخر عمله بدء تفكره. قال: فآية منفعة في هذه المسألة؟ وهل يجهل أحد هذا حتى يحتاج إلى إخراجها

1 ابن قتيبة، أدب الكاتب شرحه وكتب حواشيه وقدم له علي ناعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص 79

بمثل هذه الألفاظ الهائلة؟¹

ويعلق ابن قتيبة على هذا الخبر ساخراً متهكماً:

”ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو لعد نفسه من الحكم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب“.

ويمكن الخطر في هذه العلوم آت من جهتين أساساً: من جهة مجافاتها للعقيدة الإسلامية وغسل الناشئة عن القرآن الكريم، ومن جهة ما تبديه هذه العلوم من ظاهر قوة وتماسك وإحكام وما تنطوي عليه من وجوه التشبه ومخادعات الأقوال، وهي بهذه الخصائص والأوصاف، قدرة على استمالة الغمغرة والحدث الغر حتى إذا ما عمق النظر فيها لم تجده نقعا، فهي بمنزلة ”لحم جمل غث على رأس جبل وعمر لا سهل فيرتقي ولا سمين فينتقل“².

لذلك يذاهض ابن قتيبة علوم الأوانس ويرفض الفلسفة والمنطق ويهاجم الكتاب والمتكلمين داعياً إلى إعادة الاعتبار للثقافة العربية الإسلامية. وفي هذا الإطار يؤلف كتابه أدب الكاتب ويجعله مشروعاً ثقافياً بديلاً، يمد الكاتب بمعرفة دقيقة مستفيضة ضافية في المعجم والنحو والإعراب والصرف والاشتقاق والخط والرسم والفروق الدلالية. يورد ابن قتيبة ذلك مستنداً إلى أشعار العرب وإلى القرآن والحديث ومنثور الحكم والأمثال. وفي أبواب الكتاب الأربعة تفصيل لنوعية الثقافة التي يراها مطلباً مؤكداً في كاتب عصره³.

1 ابن قتيبة: أدب الكاتب، ص 7 9.

2 ابن تيمية، نقض المنطق، حقق الأصل بخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبد العزيز حذرة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه محمد حامد الفقي: مكتبة السنة المحدثة، القاهرة: 1951، ص 155. ونضرب هذا القول مثلاً لشيء الذي يغرك ظاهره فإذا دنوت منه وبحثته لم تجد ما فيه يكافئ تعب السير إليه.

3 في كتاب المعرفة (ضمن أدب الكاتب) ذكر ابن قتيبة ثمانية وثلاثين باباً تدخل في كل فن، تصحيح الشائع من الأخطاء: وتأويل الغامض من الاستعجال: والبحث في أصول الأسماء ومعرفة ما في الأسماء والنجوم... وفي قضايا المجتمع والأفراد: وفي العيوب والألوان والأطعمة والأشربة والآلات والثياب واللباس والسلاح والصناع والطيور والحيوانات والبهائم والحشرات ونوادير الكلام

إن رفض ابن قتيبة للجدل مرجعه: في نظره، إلى فساد طويّة المتجادلين وسوء توضيفهم إياه، نتبين هذا في سائر مؤلفاته¹ الموسومة بطابع جدلي بالرغم من إنكاره الجدل. فهو يكتب رداً على الطاعنين في بلاغة القرآن والشاكين من الملحدّين في معانيه والمعترضين على كتاب الله بتحريف مواضع الكلام، والحكم عليه بالتناقض والاستحالة في اللفظ وفساد النظم والاختلاف، يفعلون ذلك ابتغاء الفتنة. لذلك نجده ينبّه ناشئة الكتاب ويحذرهم من التعلّق بالفلسفة والمنطق وعلوم الأوائل، مبيّناً ما فيها من مجافاة للعقيدة الإسلامية بهاجما الذين يسعون إلى فصل الناشئة من الكتاب عن لغة القرآن الكريم. وفي اعتقاده أن السبب في ما حلّ ببيئة العرب من آفات إنما مرجعه إلى التعلّق بالفلسفة -وهي فنّ الحوار والجدل والمنطق². ولعلّ خطورة الجدل والحجّاج عامّة آتية من جهة القدرة على تحويل الحقائق وتغيير صور طبائع الأشياء³.

النسب والاشتقاق في اللفظ والمعنى، وفيه أورد فصلاً كثيرة في الفروق اللغوية... وفي كتاب تقويم اليد أورد ضرباً من المعارف يحتاج إليها الكاتب، تدخل ضمن إجابة الخطأ وإجتذاب الأخطاء، من قبيل أخطاء الرسم، الألف وحالات الحذف والإتياء، وحروف الوصل والهمز والتثنية وحالات الاعتلال، والجمع، وما يتصرف وما لا يتصرف. وما يكون المذكور وما يكون للإثبات، والممدود والمقصور. وفي كتاب تقويم اللسان بحث ابن قتيبة في الحروف التي تتقارب ألفاظها وتختلف معانيها، وفي اختلاف الأبنية، وصحّح أخطاء شائعة في الاستعمال: "لما هو خفيف والعامّة تشدّده، متحرّك تسكّن، صحيح تصحّف، سليم تعرّفه، مفتوح تكسره. مكسور تفتح، مفرد تثنيه أو مثني تجمععه" ثم بحث في كتاب الأبنية في أبنية الأفعال ومعانيها، وفي أبنية الأسماء ومعانيها.

1 ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 17. أدب الكاتب ص 3. تأويل مختلف الحديث، ص 8.

2 شوقي غيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ص 64.

3 يوجز الجاحظ هذه القدرة المخارقة في شاهد مالك بن دينار علّق به على الحجّاج بن يوسف قائلاً: "ما رأيت أحداً أبين من الحجّاج، إن كان يرقى النثر فيذكر إحصائه إلى أهل العراق، وصفحه عنهم وإسائتهم إليه، حتى أقول في نفسي: إنّي لأحسبه صادقاً وإنّي لأظنهم ضالين ن" الجاحظ، البيان والتبيين: ج 2، ص 268.

وفي مقدّمة كتابه، تأويل مختلف الحديث،¹ ابن قتيبة يدافع عن أهل الحديث من ثلب أهل الكلام منزهاً إياهم ممّا وصفوا به ونُسب إليهم:

”إنك كتبت إليّ تعلمني ما وقعت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامنّهم وإسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض حتى وقع الاختلاف وكثرت التحل وتقطعت العصم وتعدّوا انسلمون وأكفر بعضهم بعضاً“²

ههنا تثار مسألة الائتمان على الحقيقة؛ فقد لاحظ ابن قتيبة قدرة الجاحظ على الجدل والاحتجاج والتأليف في الشيء الواحد ونقيضه، ومهارته في إحقاق الباطل وإبطال الحق، وقد وصفه بكونه

”آخر المتكلمين وانعابر على المتقدمين، وأحسنهم للحجة استثارة وأشدّهم تلحقاً لتعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر“³

ولكن بلوغ أعلى رتب البلاغة - أن يحتجّ للشيء المذموم فيخرجه في صورة المحمود وللمحمود فيعرضه في صورة المذموم - يوقع الشك والريب في النفوس، فلكل خطاب خطاب مضاد، ولكل داع معترض، وهو أمر لا يجعله - في نظره - مؤتمناً على الحقيقة لأنّ

”من أيقن أنّه مسزون عباً ألف وعمّا كتب، لم يعمل الشيء وضده ولم يستغفر مجهوده في تثبيت الباطل عنده“⁴.

1 ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، صححه وضبطه محمد زهري النجدي، دار الجيل، بيروت، 1991 توجد إشارات عديدة إلى كون تفسير غريب القرآن من كتاب تأويل مشكل للقرآن، وإنما أفرده الغريب بكتاب لئلا يظن كتاب اشكل. يخبرنا ابن قتيبة بأن كتابه مستنبط من كتب المفسرين وأصحاب اللغة النعمانيين، وأنه لم يخرج فيه عن مذاهبهم ومعانيهم. وقد افتتحه كتابه يذكر أسماء الله الحسنى ثم ابتدأ في تفسير غريب القرآن دون تأويل مشكله فقد أفرده بكتاب جامع كاف.

2 المرجع نفسه، ص 8.

3 المرجع نفسه، ص 59.

4 المرجع نفسه، ص 59.

من هذه الجهة طعن ابن قتيبة على الجاحظ منهجه في التأليف: وتركزت مواضع الطعن على عمل الشّي، ونقيضه والاحتجاج نه وعليه

”ويحتج لفضل السودان على البيضان: وتجده يحتج مرة للعثمانية على الرافضة ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل علياً رضي الله عنه ومرة يؤخره“¹

وعلى عدم مراعاة السياق بجمعه بين أقوال الرسول ﷺ وضرائف الحمقى والمغفلين،

”ويقول: قال رسول الله ﷺ ويتبعه قال الجمار، وقال إسماعيل بن غزوان: كذا وكذا من الفواحش. ويجلّ رسول الله ﷺ على أن يذكر في كتاب ذكرنا فيه فكيف في ورقة أو بعد سطر وسطين؟“²

واعتماد طريقة في التعبير قائمة على المزاجية بين الجد والهزل

”وتجده يقصد في كتابه للمضاحيك والعبث يريد بذلك استمالة الأحداث وشرب النبيذ“³.

ولم يخف ابن قتيبة تجوّر الجاحظ في الحجّة وسعيه إلى تشكيك الضعفة من المسلمين، لاحظ ذلك عندما نظر في الأطروحة الواحدة مثبتة ومنقبة: فبدت له حجج النصاري على المسلمين أقوى وأكثر من حجج المسلمين على النصاري. ومن شأن هذه الطريقة في الجدل وعرض الحجج أن تنبه الغافل وتحفر في الذهن بؤرة تستقطب حجج الخصوم وتُصفيها، ولكن العملية غير مأمونة العواقب: بل هي قادرة على تقويض أنصوح المشيدة وكثيراً ما يعصف الشك بذوي المنهج السخيفة وبالضعفة من المسلمين، وهم يخرجون من طور الإيمان والتسليم إلى انبعاث العقلي والجدل دون وهرة الزاد ونضج الآلات.⁴

1 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 59.

2 المرجع نفسه: والصفحة نفسها.

3 المرجع نفسه: والصفحة نفسها.

4 المرجع نفسه: والصفحة نفسها.

وللجدل - في نظر ابن قتيبة - أخلاق وآداب لا تسمح للمجادل بالسخرية والاستهزاء وتحريف الأقوال، وهو ما جعله ينتقد طريقة الجاحظ في تناوله القضايا وعرضه الأحاديث ولأخباره: يقول ابن قتيبة:

”ويستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم كذكر كبد الحوت وقرن الشيطان وذكر الحجر الأسود وأنه كان أبيض فسوده لمشركون وقد كان يجب أن يُبيضه المسلمون حين أسلموا؛ ويذكر الصحيفة التي كان فيها المنزل في الرضاع؛ تحت سرير عائشة فأكلتها الشاة؛ وأشياء من أحاديث أهل الكتاب في نادم الديك وانغراب... وهو - مع هذا - من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث وأنصرهم لباطل“¹.

ومرجع الشك في منافع هذا العلم والتشكيك فيه، وهو بمنزلة أقوى العوامل والحجج لمحاصرة الجدل وإتهام أصحابه بالكفر والتلفيق، هو الاختلاف الحاصل بين أصحابه. وهو اختلاف عبّر عنه ابن قتيبة تعبيراً جلياً بقوله عنهم:

”وجدتهم يفتنون الناس بما يأتون ويبصرون القذى في عيون الناس وعيوبهم تطرف على الأجذاع ويتهمون غيرهم في الثقل ولا يهتمون آراءهم في التأويل [...] ولو ردوا انشكك إلى أهل العلم وضح لهم المنهج واتسع لهم المخرج ولكن يمنع من ذلك طنب الرئاسة وحب الأتباع واعتقاد الإخوان بالمقالات والناس أسراب خبير يتبع بعضها بعضاً... وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمهندسون [...] فما بالهم أكثر الناس اختلافًا، لا يجتمع منهم اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين“².

وموقف ابن قتيبة مهم بالغ الدلالة بالرغم من نزونه في أجواء انصراع الدائر بين أهل الرأي وأهل الحديث، انشجون بتبشيع صورة الخصم وكشف تناقضه. ومكمن أهمية موقف ابن قتيبة في إثارتها مسألة وظيفة الجدل: هل يقدر الجدل على تأسيس المعارف أم أن مطلق اقتداره على تقويضها وزعزعة الثابت منبأ؟ وإذا

1 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 59.

2 المرجع نفسه، ص 14.

ما كان الأمر كذلك -أي على النحو الثاني- فهل يجري الجدل في جميع مجالات المعرفة ويشمل سائر المعتقدات والآراء؟

تتعدد كتب ابن قتيبة غير أن رؤيته لجدل واحدة: رفض واعتراض ومقارنة تهدف إلى تصحيح انسار. ففي كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، تستوقفنا خطبة الكاتب. فقد تناوّل فيها ابن قتيبة حال طالب العلم وموضوعات المناظرة وطرائق جرياتها وانهاية منها وأحوال المتناظرين على سبيل المقارنة بين طرائق انعقادها ماضياً وحاضراً. وفي هذا السياق يقول عن طالب العلم:

”كان فيما مضى يسمع ليعلم ويعلم ليعمل ويتفقه في دين الله لينتفع وينفع، فقد صار طالب العلم الآن يسمع ليجمع ويجمع ليذكر ويحفظ ليغالب ويفخر“

أما المتناظرون فقد طرأت عليهم وعلى صناعتهم تحولات عديدة متمثلة في انتقالهم من معالجة جليل الموضوعات إلى مبتذالها وحقيقتها، يقول:

”وكان المتناظرون في انفق يتناظرون في الجليل من الواقع والمستعمل من الواضح وفيما ينوب الناس فينفع الله به القائل والسامع فقد صار أكثر للتناظر فيما دقّ وخفي وفيما لا يقع وفيما قد تقرض من حكم الكتابة وحكم اللعان ورجم المخصن وصار الغرض فيه إخراج لطيفة وغوصاً على غريبة ورداً على متقدم فهذا يرد على أبي حنيفة وهذا يرد على مالك وآخر يرد على الشافعي بزخرف من القول ولطيف من التحيل كأنه لا يعلم أنه إذا ردّ على الأول صواباً عند الله بتمويهه فقد تقلد المآثم عن العاميين به دهر الدهرين. وهذا يطعن بالري على ماض عن السلف وهو يرى زبلاً ابتداع في دين الله على آخر وهو يبتدع وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادنة الصبر بالشكر وفي تفضيل أحدهما على الآخر وفي التوساوس والخطرات ومجاهدة النفس وقمع الهوى فقد صار المتناظرون يتناظرون في الاستصاعة والتثريد والطرفة والجزء والعرض والجوهر فهم دائبون يخطبون في العشواءات قد تشعبت بهم الطرق وقادهم لهوى بزمام الردى“.

وفي هذا السياق ينزل كتابه مضمناً إيراد موقفه من الجدل والمتجادلين. وفي مقدمته يقول:

”وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خصّ بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين وبالاتباع قاهرين يداجون بكل بند ولا يداجون ويستتر منهم

بِنُحْل ولا يستتروا ويصدعون بحقهم الناس ولا يستغشون لا يرتفع بعلم إلا من رفعوا ولا يتضع فيه إلا من وضعوا . . .”

ويخلص الناظر في خطبة الكتاب إلى أن لابن قتيبة موقفاً ما فتى يتردد في ما ألف وأساسه ذم كثرة التنازع والبعض والنجاج وانغلو والمعارضة¹ وتحفظه من الجدول والتناظر لكثرة مساوئها وقلة منافعها.

ولم يكن موقف ابن قتيبة من الجدول خاصة والمنطق عامة حالة شاذة لا نظير لها في الحضارة العربية الإسلامية، بل كان امتداداً لحركة عامة مناهضة للمنطق ما فتئت تعظم وتبسط نفوذها وتحاصر من خائفتها. ذلك أن هذا العلم

”لقي معارضة شديدة في ظل هذا المجال المتميز لعلها تكون أشد معارضة لقيها فيه علم منقول، كما أن المشتغلين به تعرضوا للمضايقة واتخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب: فقد اعتُبر المنطق فضولاً من أنقول أو خروجاً عن السليقة أو مرتعاً للشنااعات أو مثناة للشبهات، بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كبـ ‘بئس أصحابه بالتجريح أو الاتهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة’².”

والشواهد على ذلك كثيرة أوسع من أن تحصى.

لقد وعى ابن قتيبة خطر الجدول في بيئة عربية إسلامية هبت عليها رياح الثقافات الوافدة وبدأت تتغلغل في علومها ومناهجها وتسيطر على حلقات علمائها. إلا أنه، في رفضه النوافد من المعارف والعلوم لم يعتبر الغرض الذي من أجله استدعى المعتزلة تراث الأوائل عندما أدركوا أن أفضل طريقة لمحاربة الخصوم تكون بسلاحهم بدل علوم القرآن والحديث فأقاموا المناظرات دفاعاً عن الكيان الإسلامي وتحصيناً للنص القرآني فكانوا فرسان الجدول والبيان في مواجهة انعقائد الفاسدة، وغربلة تراث الشعوب، ومواجهة الشعوبية³.

1 ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، تحقيق الإمام محمد بن زاهد الكوثري، نشر مكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 2001، ص 7.
2 عه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 314.
3 عباس أرحبة، الأثر الأرسطي، ص 256.

ثم إن المتكلم والسامع شريكان في فهم المعنى مسؤولان عن تبعات الكلام: ولولا أن الخطاب المضلل ذا الشبه والمخادعات وجد عقلاً ضعيفاً لما نفذ إليه وأثر فيه: وهو ما أشار إليه الجاحظ بقوله:

”ولولا كثرة ضعفائنا مع كثرة الدخلاء فينا الذين نضقوا بالسنتنا واستعانوا بعمولنا على أغبيائنا وأغمارنا لما تكلفنا كشف انظارهم وإظهار البازر والاحتجاج الواضح“¹.

فما كل مجادل في آيات الله بكافر ولا كل من بحث في أساليب المغالطة يريد العدول عن الحق إلى الباطل وعن جادة الصدق إلى الكذب.

ما نخلص إليه في خاتمة هذا المبحث هو أن موقف ابن قتيبة من انجدل والمنطق عمومياً لم يكن موقف الرّفْض والازدراء المطلقين إذ هو لم ينكر: في بعض مناسبات، فضل تلك العلوم في المجالات العملية وتأثيرها في تقويم العقول وتأديب المتعلمين، وإنما كان موقفه ينتقد اللاذع من فتن بتلك العلوم وأعمل العلوم العربية والدينية.

كان موقف ابن قتيبة موقف المنتقد انتقاداً لا ذعاً من فتن بتلك العلوم وأهل العلوم العربية والدينية. ومرجع الانتقاد والرفّض إلى ثلاثة أسباب متكاملة: أولها التناقض الحاصل بين ما يدّعيه أصحاب المنطق والجدل وما ينتهون إليه، وثانيها خطر نشر الجدل في مجال العقائد والأديان، وثالثها تأثير انتمائه العقدي والمذهبي في ترجيح كفة المنقول على المعقول.

يكشف أول الأسباب عن حيرة ابن قتيبة وعدم ثقته بالمنطق: فقد لاحظ اختلاف المتكلمين فيما بينهم

”وقد كان الأولى ألا يختلفوا، فمعملهم القياس والعقل لا النقل، وقوانين المنطق واحدة: فما بالهم أكثر الناس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين؟ فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام، والتجار يخالفهما، وهشام بن عبد الحكم يخالفهم: ولو اختلفوا في الفروع لكان الأمر: ولكنهم يختلفون في الأصول التي تتصل بالتوحيد وصفات الله

1 الجاحظ. الرسائل، ص 225-227، رسالة حجج النبوة.

وقدرته¹.

ويبرز السبب الثاني خطر استقدام الجدل في مجال العقيدة بتغذية الشكوك وزعزعة انصافينة واليقين. والأمر أنكى وأنكر متى اعتبرنا ما يضيفه هؤلاء المتجادلون إلى الذين من باضيل وتحريضهم ما أحلّ وتحليلهم أحياناً ما حرم، وجملة من المواقف تُدرجهم - في نظره - في مصاف الكفرة المارقين.

ويتمكّن ثالث الأسباب في انتصاب ابن قتيبة ناطقاً بلسان أهل الحديث ... وهم قوم يبغضون أهل الرأي والقياس - مدافعاً عن عقيدتهم ناصراً حجّتهم دحضاً حجة خصومهم. وكان العداء بينهما مستحكماً؛ وكانت المعركة بينهما جولة بجولة وحالا بحال.

لقد انتبه العرب - فلاسفة وأدباء ونقاد وفقهاء ومُتكلِّمين - إلى خطر نشر الجدل في مجال العقائد. وتردّت في مؤلفاتهم أحكام مدعومة وعبارات مشهورة: يُنسب إلى الرسول ﷺ حديث يقول فيه لأصحابه إن الأمم قبلهم ما هلكت إلا بهذا الجدل الذي فرّق كلمتهم وأضعف قوتهم² وفي الحديث «مَا أُوتِيَ الْجِدْلُ قَوْمٌ إِلَّا ضَلُّوا» والمراد به الجدل على الباطل وطلب المغالبة به لا لإظهار الحق فإن ذلك محمود لقوله عز وجل: «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل: 16: 125)³.

واقترن الجدل، في مجال واسع من الثقافة العربية الإسلامية، بالتنازع والخصام لا يراد به إظهار الحق: «مَا ضَرَبُوهُ نَكَاحًا جَدَلًا بَلْ هَذِهِ قَوْمٌ خَصِمُونَ» (الزخرف 43: 58) كما اقترن أيضاً بالتمرد والعصيان في قصة الملائكة واعتراضها - وهي المسيحة بحمد الله والمقدسة إياه - على خلق «مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (البقرة 2: 30) واقترن بالكفر ومجانبة الحق والتكذب عن

1 عبد الحميد سند الجندي، ابن قتيبة العالم الناقد الأديب، ص 218.

2 وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، قطر، اخذوه: 1985، ص 12.

3 ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، م 3، ط 1، 2000، ص ص 97-99، مادة: (ج. د. ل.).

الصواب { مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْزِرُكَ ثَقَلُهم فِي الْبَلَاءِ } [....] وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُنْحَضُوا بِهِ الْحَقُّ { غافر 40: 4-5 }.

ووصى بعض مفكري الإسلام الجدل بالنفس الإنسانية وطبيعة تركيبها وعناصرها المكونة لها، فمنها

”عدل يزين لها الإنصاف ويحبب إليها موافقة الحق [....] ومنها جهل يطمس عليها الطرق ويساوي عندها بين السب فتبقى النفس في حيرة تتردد وفي ريب تتلذذ ويهجم بها على أحد الطرق المجانية للحق المتكبة عن الصواب تهوياً وإقداماً أو جبناً أو إحجاماً أو إنفاً وسوء اختيار“¹.

وهذه انشواهد تؤكد أن من أهم أسباب رفض الجدل إجراؤه في غير ما هيئ له في الأصل. فما كل موضوع يصلح للجدل، ذلك أن الجدل متى اخترق موضوع العقائد والأديان، عظمت أفته وبلواه وعمت صغار الناس وكبارهم، وأثار من الفتنة وزرع من الشقاق وأحدث من التفرقة ما ينكر فلم تُحمد عواقبه. نتبين هذا في القيم التي تسود مجلس المناظرين وتحكم مواقفهم وردود أفعالهم، فهم بين منازع مستهزئ، وحاسد متمصّب، وقائل مخادع، وعالم متحامل. ولعلنا في هذا السياق نفهم رفض التوحيد ملكة أو فنا كشفت مؤلفاته عن مهارة واقتدار قل نظيرهما في خوض غمار هذا الفن. يقول التوحيدي:

”ولم يأت الجدل بخير قط، وقد قيل: من طنب الدين بالكلام البحد [....] وفي فورة الغيظ والغضب يصب التوحيدي عليهم اللعنة والدعاء، جزّ الله عروقهم واستأصل شأفتهم وأراح العباد والبلاد منهم فقد عظمت البلوى بهم وعظمت أفتهم على صغر الناس وكبارهم ودبّ دأؤهم وأرجوا ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متفعضع وساكنه متجعجعا (أي يضرب الأرض من وجع)“².

وما نغمته عليهم إلا لتشويهمم بهاء الدين ومهابته وعذوبة مصدره ومورده وإغراقهم في الاحتجاج والاعتراض وإثارة الشبه ودرن التهافت حتى إذا ما سمعه الغمر والحدث الغر سرى في نفسه شيء من الشك ولم يأمن الإنكار، واشتبهت

1 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمود عثمان، القاهرة، دار الحديث، 1998.

2 التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص 142.

عنه الأدلة: فإذا نار الشك والإنحاد تعصف ببرد الإيمان وسلامة القلوب¹.

ويقول التوحيدي في معرض نقده لإخون الصفاء: "وإنما دخلت هذه الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدول والجهل". ويرى وجوب الفصل بين الذين والفلسفة لاختلاف منابعهما وطبيعتهما وروحهما واختلاف الأسس التي يقوم عليها كل منهما².

وكثيراً ما كان لرفض سائراً وكان الهزل عين الجد:

"قال رجل متكلم: ما الدليل على صانع العالم؟ قال شعرة أُنك فإنها تحلقها فتنبت فتعلم أن لها منبتاً. فقال الرجل: إذا كان هذا دليلاً على إثبات الصانع فإن بصر أُنك يدل على نفي الصانع لأنه إذا قطعت لم ينبت. فانقطع المتكلم"³.

2.3. بين العبارة والخطاب (أو مسلك البلاغيين ومسلك المتكلمين)

في القرن الذي كتب فيه البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب، وابتداء من أواخر القرن الرابع، ظهرت مؤلفات مهمة في البلاغة والنقد الأدبي بحثت في خصائص المنظوم وفي ضروب المتنوع وبحثت في العملية الأدبية ومصادرها ومؤثراتها. وسعت إلى استخلاص ضوابط الأجناس والأنواع ووضع قواعد لمختلف الفنون. من هذه المصنفات، كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري. وسننظر في هذا المصنف النقدي من جهة اهتمامه بفن الجدول سبيلاً إلى استجلاء منزلة هذا الفن فيه ووصل هذه الرؤية بضروبها في التراث النقدي الأدبي والبلاغي عند العرب.

في كتاب الصناعتين الكتابة والشعر لأبي هلال العسكري مقدمة مثيرة باعثة على السؤا، مدارها على منزلة علم البلاغة بين العلوم: إذ هو

"من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأنًا. وهو، أحق العلوم بالتعلم وأولها

1 انتوحيدي، انبعاث والذخائر، ج 3: ص 475 "وبذلك هذا الذين بهي انظر مهيب الخبير عذب المورد محبوب اصدر حتى تكلم هؤلاء الغوم فاثاروا لتبه واقاموا الحجج وطرحوا في القلوب لسيمة انثار وحبلوا الالسنه على الإنكار".

2 توحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 20.

3 انتوحيدي، مثالب الوزيرين، ص 156.

بالتحفظ "بعد المعرفة بأنه جلّ ثناؤه"¹.

وما سمّو مرتبته - في نظر العسكري - إلّا ما ينهض به من جليل الوظائف؛ إذ يوظف لنصرة الحقّ ودحض الباطل ومعرفة الصواب وإزالة الشبهات وتمييز الحقّ من المحال والصحيح من السقيم.

ههنا يوجّه العسكري علم البلاغة وجهة دينية يجعله موطناً لإدراك إعجاز القرآن. وبيان ذلك أنّ الإعجاز، في نظره، آت من «جهة ما خصه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف» ويورد العسكري، في هذا السياق، جملة من المصطلحات التقديّة التي بها يوصف الكلام من قبيل الحلاوة والرونق والطلاوة والسهولة والجزالة والعذوبة والسلاسة والنصاعة وصفاء الألفاظ ليصّ الغاية الدنيّة بغاية تعليميّة متمثّلة في إكساب الكاتب والشاعر قدرة على ميز جيّد الكلام من رديئه وحسنه من قبيحه.

ولعلّ أهمّ ما يستوقفنا في هذه المقدّمة ممّا نه صلة بالبحث الذي نحن إليه بسبيل؛ هو اشتراطه الأكيد لإتقان هذا العلم "علم البلاغة" وذلك بمعرفته والتّمرّس به والدّربة عليه خاصّة لدى الفقيه والخائض في علم الكلام حتّى "تحسن مناظرته، وتتمّ آفته في المجادلة، وتشتدّ شكيته في الحجاج".

إنّ حضور مصطلحات من قبيل المناظرة والمجادلة ولحجاج في مقدّمة توحّي بانحسار البلاغة في العبارة هو أمر مثير لا من جهة ترادفها وتقارب مدلولاتها وإنّما من جهة العلاقة بينها وبين مادّة البلاغيّة والتّقديّة الواردة في كتاب الصّناعتين؛ ذلك أنّ المحاجّ أو المجادل لا يبنغ أعلى المراتب في صناعته حتّى يكون عليماً بوجوه تصريف القول؛ ملقاً بطرائق أدائه. قادراً على انتقاء الأساليب المناسبة لإدراك مقصده.

وللبلاغة، في نظر العسكري مدلول لغويّ في معنى بلوغ الغاية وإنهاء المعنى إلى قلب السّامع ليفهمه² ومدلول دينيّ مشتقّ من البلاغ والتّبليغ، متمثّل في كون

¹ العسكري، كتاب الصّناعتين، المقدّمة.

² يقول العسكري: "فننون: البلاغة كلّ ما تبلغ به المعنى قلب السّامع فتتمكّن في نفس كتّمكّن في نفسك مع صورة مغبونة ومعرض حسن".

اندنيا بلاغاً لأنها تؤذيك إلى الآخرة، وتبليغاً كما في قوله: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ» {إبراهيم 14: 52}.

وعلى هذا الأساس تبرز وظيفة البلاغة في نشر الأفكار والدفاع عن العقائد والآراء. فيكون الجدول بمنزلة الآلة وتكون الظواهر البلاغية بمنزلة المادة أو الأدوات المتاحة للمجادل ينتقي منها ما يراه كفيلاً بتحقيق مقصده. ولعلنا في هذا السياق نفهم دعوة العسكري المتكلم إلى أن يعدل عن التصريح بالشئ إلى الكناية عنه، وعن الحقيقة إلى المجاز، وعن الإرسال إلى التسجيع... يرجع الأمر في نظر العسكري إلى القوة الإقناعية التأثيرية للكناية والمجاز والتجارب الصوتية وصوغ القول في نغم جميل. والقول - متى صيغ هذه الصياغة وخرج على هذه الهيئة - كان في نظره، أنهض بالمقاصد وأقدر على الإقناع والتأثير.

ويتأكد هذا الاختيار المنهجي في باب «البيان عن حسن النظم وجودة الرصف والسبك وخلاف ذلك» بقوله:

«أجناس الكلام المنظوم ثلاثة: الرسائل وانخطب والشعر؛ وجميعها تحتاج إلى حسن التأليف وجودة التركيب»

عاقداً علاقة شبه بين تأليف الكلام ورصف خرزات العقد؛ مستثمراً ما في هذا التشبيه من طاقة بلاغية وإبداعية. نتيبن هذا في قوله:

«وحسن التأليف يزيد المعنى وضوحاً وشرحاً، ومع سوء التأليف ورداءة الرصف والتركيب شعبة من التعمية، فإذا كان المعنى سيئاً، ورصف الكلام رديئاً لم يوجد له قبول، ولم تظهر عليه طلاوة. وإذا كان المعنى وسطاً، ورصف الكلام جيداً كان أحسن موقعاً، وأطيب مستمعاً، فهو بمنزلة الجعد إذا جعل كل خرزة منه إلى ما يليق بها كن رانعا في المرأى وإن لم يكن مرتفعاً جليلاً، وإن اختل نظمته فضمت الحبة منه إلى ما لا يليق بها اقتحمته العين وإن كان فائقاً ثميناً».

وكذلك في الشاهد الذي نقله عن العتابي. وفيه عرض العسكري تصوّره التقدي معوّلاً على التمثيل:

«الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخراً، أو أخرت منها مقدماً أفسدت الصورة وغيّرت المعنى؛ كما لو حوّل رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحولت الخُلقة، وتغيّرت الجليّة».

ولكن التّحليل لا يخلو من مغالطة وتعسف على العقل والخيال لكونه ينغلق
الرأي المختلف فيه والمعترض عليه.

وعلى نحو تأييدي يمكن القول إنّ العسكري: بهذه المقدّمة المتوقّدة الموحية
بمسلك في النقد مغر؛ كان بإمكانه أن يوجّه البلاغة وجهة حجاجيّة بوصوله
بالإقناع والتأثير، قائمة على تحويل صور الأشياء ومقاديرها في العيون والتّفوس
والأذهان بطريقة توجّزها قولته المشهورة:

”أعنى رتب البلاغة أن يُحتجَ للشيء المذموم حتّى يخرج في معرض الحمود
وللمحمود حتّى يصير في سورة المذموم“¹

إلا أنّ العسكري سرعان ما يعدل عن أفق الانتظار ليوجّه دراسة البلاغة
وجهة منحسرة يُنتقل فيها من دراسة البصر بالحجّة والمعرفة بمواقع الفرصة إلى
دراسة الكناية بوصفها ”طريقاً وعراً أحصر نفعاً من الإفصاح“² ودراسة التّورية
والإشارة وضروب الاحتيال والتّحليل في تحسين ما ليس بحسن وتصحيح ما ليس
بصحيح. وهو ما يتبيّن الناظر في متن مصنّفه التّقديّ الموزّع إلى عشرات الأبواب
والفصول التي تحصر البلاغة لديه في جملة من الظواهر البيانيّة والبدعيّة دون
التّزام بالبحث في بلاغة الكتابة وبلاغة الشّعر، ذلك المشروع الذي وعد به في
عنوان الكتاب «كتاب الصّناعتين» ونكّته خالف أفق الانتظار، لانهقاد البحث على
بلاغة عامة يشترك فيها المنظوم والمنثور.

3.3. بين الأقاويل التّخييليّة والأقاويل الإقناعيّة

قد يكون من التّعسف الحديث عن الجدل في منهج البلاغة وسراج
الأدباء³، هذا المؤلّف الذي قصد به صاحبه دراسة الشّعر والخطابة. ذلك أنّ حازم
القرطاجني لم يفرد صاحب منهج البلاغة للحديث عن الجدل قسماً خاصّاً لا ولم
يخصّه بمعلم أو تنوير؛ ولكنّ ما ورد في المنهاج من مصطلحات ومفاهيم وما تضمنه

¹ العسكري. كتاب الصّناعتين، ص 53.

² المرجع نفسه: ص 15.

³ حازم القرطاجني (684 هـ)، منهج البلاغة وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن
الخوجة، دار الغرب الإسلامي، 1986.

من تحليل بعض الأفكار وإبداء الملاحظات من شأنه أن يجعل النظر فيه من زاوية الجدل مبحثاً مشروعاً لا سيما أن العصر الذي جاء فيه مثل مرحلة نضج في المعارف والعلوم وسعي إلى إعادة النظر في الرافد لتمثله بعمق وفهمه بدقة وتطويره للفكر العربي الإسلامي، دون اكتفاء بمجرد إظهار أثر تلك الثقافات في ما يؤلف من مصنفات. وهي مرحلة متقدمة في الفكر والبحث، أفرزت جهازاً اصطلاحياً جديداً وضبطاً مفهوماً لمصطلحات كثيراً ما أعوزتها الدقة واعتراها الغموض، مما يفتح أفق انتظار وتأميل.

ومن مبررات النظر في المنهاج من زاوية الجدل نواتر عدد من المصطلحات الخطابية والشعرية والسفسطائية واقع في الدائرة التي يقع فيها الجدل دون أن تكون معالم هذه العلوم واضحة تمام الوضوح أو تكون الحدود بينها في غاية الدقة والتبيان.

والقرطاجني - في ضوء ما أفاده من التراث اليوناني ترجمة وشروحا¹ - قد نظر في الخطابة والشعر لدى العرب نظرة أثبتت سعة اطلاعه على الثقافة اليونانية من جهة، وقدرة التراث اليوناني على التغلغل في الفكر العربي أيما يكن مجال المعرفة والتعلم من جهة ثانية، وأثارت، في الآن نفسه، قدراً كبيراً من العجب والاستنكار ورآه بعضهم قد وقع في "مزلق خطير حين جرّ المتصور الإنشائي الإغريقي إلى مجال البلاغة العربية"² ولم يرهنته على ما لا يثبت بالممارسة والاختبار، أعني تعدد انطباق النظرية الشعرية اليونانية على التراث العربي

1 نستحضر هنا ردّ المحقق محمد الحبيب بن الخوجة على من أنكر تأثير المفكرين العرب بالتراث اليوناني "إنه من الصعب جداً التوصل إلى تقدير تأثيرات أرسطو على نقد الشعر عند العرب. وهذا غرض قد أحاطت به شكوك كثيرة وتباينت فيه الآراء كما يظهر ذلك بوضوح من كتابي إبراهيم سلامة وأحمد الطرابسي. فإذا كان أولهما يسلّم بوجود التأثيرات الهيلينية على نقد الشعر لدى العرب، فإن الثاني ينكر ذلك إطلاقاً. واليوم يمكن أن نضع حداً للشك والغموض السابقين بالوقوف على كتاب حازم القرطاجني الذي يمثل في باب نقد الشعر من جبهات كثيرة أهيئة بانفة ويمسّر بغاية الوضوح، كما سنبينه، التأثيرات اليونانية في مدّعة النقد عند العرب". حازم القرطاجني، منهاج البلاغة وسراج الأدباء، ص 31-32 (مقدمة المحقق).

2 محمد لطفي اليوسفي، الشعر والشعرية، الفلاسفة والمفكرون العرب، ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، 1992.

لاختلافهما أصلاً¹.

تركز اهتمام القرطاجني، في منهاج البلغاء، على جنسي الشعر والخطابة. وفي ثديا البحث في ما يجمعهما والفروق القائمة بينهما وفي المحاكاة والتخييل وقوانين الشعرية² وردت ملاحظات وإشارات لها بالجدل وطرائق الإقناع والتأثير معاً قد نسب، يمكن رصدتها في مواضع عديدة من كتابه:

- انطلاق القرطاجني من فكرة أن كل كلام يحتمل الصدق والكذب ويرد على جهة القص والإخبار أو الإحنجاج والاستدلال (بالرغم من تداخل انجهتين) وأن الصناعة الخطابية تعتمد في أقاويلها على تقوية الظن لا على إيقاع اليقين، بينما تعتمد الصناعة الشعرية على التخييل لإقامة صور الأشياء في الذهن بحسن المحاكاة.

- اعتباره أن التخييل لا يناق اليقين كما نافاه الظن، وأن الأقاويل الخطيبية وجب أن تكون غير صادقة ما لم يعدل بها عن الإقناع إلى التصديق، لأن ما يتقوم به وهو الظن مناف لليقين³.

- إبرازه طرائق تصوير القول الكاذب قولاً مقنعاً موهماً أنه حق. ويتم ذلك بطريقتين، أولاهما ترجع إلى الأقوال ويسمّيها التموهيات، وتكون بطريقتين: الكذب من القياس عن السامع، أو باغتراره إياه ببناء القياس على مقدمات توهم أنها صادقة لاشتباهاً بما يكون صدقاً، أو بترتيبه على وضع يوهم أنه صحيح لاشتباهاً بالصحيح أو بوجود الأمرين معاً في القياس. أما الطريقة الثانية - ويسمّيها الاستدراجات - فتكون «بتهيؤ المتكلم بهيئة من يقبل قوله،

1 الرأي لإحسان عباس، فن الشعر، دار الثقافة، بيروت، 1979؛ أورده أحمد أجوة في شعريات، ص 156) وانوقف نفسه أشار إليه مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب: الجاهلية والعصور الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط الأولى 1981، ص 105 عندما رأى في كثرة التقسيم والتفريع عملية حسابية منطقية وعملاً يبعد بصحبه عن روح الشعر العربي بل عن علم الشعر المطلق، بل إن هذا الخييج - في نظره - يمكن أن يتأني لأي منطق متحيز (نقلنا عن أجوة، ص 154).

2 بحث أحمد أجوة في هذا الموضوع، ينظر: بحوث في الشعريات، كلية الآداب، صفاقس، 2004. الباب الثاني: شعرية التخييل في منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ص 124 - 230.

3 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 62.

أو باستمالة الخاطب واستلطافه له بتزكيتة وتقريطه، أو بطبائه إياه لنفسه وإحراجه على خصمه حتى يصير بذلك كلامه مقبولا عند الحكم، وكلامه الخصم غير مقبول»¹.

- بنؤه قاعدة الحسن في الكلام على ما يحدثه في النفس من بسط وانسراح آتيين من جهة تنوع المذاهب والطرق، لأن الكلام إذا أُجري على وتيرة واحدة وبالأسلوب نفسه أوزت الملل وبعث على الضجر والسأم ومحا بعضه بعضاً فلا تبصره الأذان ولا تدركه الأذهان،

ف"إنما يحسن الكلام بالمراوحة بين بعض فنونه وبعض الألفان في مذهبيه وطرقه، فيزداد حب النفس لما يرد عليها من ذلك إذا كانت زيارته غيباً"².

لذلك يكون انجمع بين التخييل والإقناع في الكلام مؤنساً للنفس يقيها الانقباض من تواني المعاني بالطريقة نفسها. وجمع بمقدار لا يلني خصوصية الجنس ذلك أن

"صناعة الشعر تستعمل سيراً من الأقوال الخطابية كما أن الخطابة تستعمل سيراً من الأقوال الشعرية لتعضد المحاكاة في هذه بالإقناع والإقناع في تلك بالمحاكاة".

بهذه المزاجية يحسن الكلام. وقد وجد القرطاجني في شعر المتنبي أفضل مذهب لا لجودة الصياغة فحسب وإنما لموقع البيت الإقناعي من الأبيات انخيلة إذ قد يكون استهلالاً وتصديراً، أو فصلاً ووصلاً وتخلصاً بين الأقسام، أو خاتمة وإنهاء³.

ويستمد هذا التحليل إقناعه من طبيعة النفس وما يرد عليها وردود فعلها، والأمر عام ومشارك تتلاقى فيه النفوس. لذلك يدعو الشاعر والمتكلم إلى ألا يتعاضد به الأسلوب الواحد فيورث النفوس انقباضاً ووحشة. ومتى تصرف الشاعر في

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 63.

2 المرجع نفسه، ص 63.

3 المرجع نفسه، ص 293.

المعاني فأردف القول التخيلي في الطريقة الشعرية بالإقناعي، والإقناعي في الخطابة بالشعري. حسن موقع الأساليب من النفوس وارتاحت لحبها الانتقال بين فنون الكلام وتجدد نشاطها بتجدد مذاهب التعبير، فكل منتقل إليه أشبه إلى النفس من المنتقل عنه¹.

إن التصور الذي أرساه القرطاجني في المنهاج يقدم جواباً ضمنيًا على منزلة الجدل وعلاقته بهذين الجنسيتين. يمكن تبين ذلك انطلاقاً من بحثه في وجوه الائتلاف والاختلاف بين الشعر والخطابة: فهما يشتركان في مادة المعاني وفي غايتيهما إلى حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده، والنفوس، في نظره، مدفوعة في حركتها وسكونها، وفي طلبها ورفضها، واعتقادها وتخليها عن الاعتقاد بما يُخيل لها أو يقع في ظنّها. وعلى هذا الأساس لا يكون الخير خيراً ولا الشرّ شراً إلا بطرائق التصوير والتعبير. وبهذه الطرائق تتغير صور الأشياء ومقاديرها وتتفاوت مراتبها، فكل الفن في صوغ الكلام وإحكام آلاته².

ومن هذه الجهة: جهة طرائق التعبير، يكون تمايز الجنسيتين: في الشعر تتحرك النفس للفن والطلب والاعتقاد بصورة التخييل، وفي الخطابة يكون بصورة الإقناع. ولكن متى يجدي التخييل أو الإقناع؟

لهذا السؤال صلة بوسائل الإدراك وطبائع الناس في إقبالهم على الشيء أو انصرافهم عنه. في هذا السياق يرى القرطاجني أن من الأسور أمورا يشترك في معرفتها وإدراكها خواص الناس وعوامهم، وأمورا هي حكر على الخاصة دون العامة. فعلام يكون التعويل؟

ههنا يفصل القرطاجني بين الحاصل بالذهن والحاصل بالحواس، ويعول على ما في طبائع الناس وعاداتهم من ميل أو نفور وما فطرت عليه النفوس من محبة أو كره، واستلذاذ أو تألم. فالفرق بين الطريقتين هو فرق بين الخاص والمشارك، والمجرد والمحسوس، والعقل والطبيعة، والغامض والواضح. وإذا جاز لنا أن نضيف ثنائية أخرى نقول إن الفرق بينهما هو فرق ما بين الجدل من جهة

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأنبياء، ص 358.

2 المرجع نفسه، ص 19.

وانخطابة من جهة ثانية. على الطبيعة والحسن مدار الشعر والخطابة، وعلى العقل والأفكار مدار الجدل. والحديث عن الخاصة لا يعني الانفصال عن العامة، فهي معدودة في الأصل منها وإن انفصلت في مراتب الإدراك عنها لكون الحسن مشتركاً، وفي تحصيل المعارف تتفاوت منازل العقول. وعلى هذا الأساس يرى القرطاجني وجوب

"أن تكون أعرق المعاني في الصناعة الشعرية ما شئت علقته بأغراض الإنسان وكانت دواعي آرائه متوفرة عنده. وكانت نفوس العامة والخاصة قد اشتركت في الفطرة على الميل إليها أو النفور عنها أو من حصول ذلك إليها بالاعتقاد"¹

هكذا يبرز الجدل: في ما حللنا من نماذج، اعترضاً على نهج في تقبل المعارف والعلوم وكبحاً لجماح العقل في حضارة تؤثر الحديث وتؤمن بالنقول، وانتصاراً للذائقة العربية القائمة على جودة العبارة وحسن البيان، واستدعاء للعواطف والأخيلة والأهواء في العملية التخاطبية. فمرجع هذا الاعتراض إلى تعويل الجدل على العقل، والعقل مركبه صعب وناهجه قليل، وتجرده من العواطف والأهواء، ولكنام العرب بالشعر وانخطابة أسباب وأنساب، وإيثاره طريقة التفكير وقوة الحجة والبرهان على جميل القول ورائع التعبير، والحال أن بلاغة العرب قائمة أساساً على جودة العبارة وسحر البيان.

4.3. بين المغالطات القياسية والمغالطات الخطابية

في كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير² فصل وجيز

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 20.

2 ابن الأثير (637 هـ) كتابه المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1990. نزل ابن الأثير (637 هـ) كتابه المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر في إطار علم أبيين بوسفه يقوم في تأليف النظم والنثر مقام أصول الفقه للأحكام وأدنة الأحكام، وجعل مداره "على حاكم الذوق السليم، الذي هو أنفع من ذوق التعليم". وقد اختلف في ضبط مقاييسه النقدية "من مبدأ عام يقول فيه بقاء العملية الإبداعية على تشافر النصوص" إذ لا يستغني الآخر عن الاستعارة من الأول. وليس هذا المبدأ جديداً في الدرس النقدي وببكره غير أن ابن الأثير يقتصر عليه في الدرس ويقنع به في التحليل باعتباره

وارد في النوع الرابع عشر من الصناعة المعنوية¹ وسمه بالاستدراج، وضمنه حديثاً عن طرائق الإقناع والتأثير وكيفيات إدراك المبتغى بتوظيف الأساليب اللغوية وصور التعبير. وهو فصل له بالحجاج الجدلي أسباب وأنساب: وعليه مدار هذا المبحث.

ولمصلحة الاستدراج بدائل ومرادفات عديدة تزخر بها المدونة النقدية العربية من قبيل «التنويه» و«الاحتياال» و«الإلهاء» و«الاستمالة» و«الاستلطاف» و«إيقاع الحيل» بالسامع². وفي تعريف المصطلح قضايا تختل فنون الحجاج وتصل وصلاً مؤكداً بين طريقة التعبير والغاية التي من أجلها اتُخذت. وهو مصطلح قصد به «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال»³ ورأى أن

«الكلام فيه وإن تضمن بلاغة - فليس الغرض منها ذكر بلاغته فقط، بل

«البدأ الأكبر الذي ينتظم العملية الأدبية. فنفهم هكذا أن النقد الذي مارسه نقد ميني حتى الموازنة. ومرجع الموازنة إلى تحكيم النص في النص. [...] ومرجع العمليتين إلى اشتقاق النص من النص» محمد الهادي الطرابلسي، البنى والرؤى، دار محمد علي الحافى، صفاقس، تونس، ط 1، 2006، الفصل الأول: دلالة الاستقرائي والتجريدي نقد الأدب عند البلاغيين العرب، صورة الحنية الأدبية في الفن السائر لابن الأثير، ص ص 9-23، ورد انشأه ص 19.

1 أدرج ابن الأثير في الصناعة المعنوية ثلاثين نوعاً منها الاستعارة، والتشبيه، والتجريد، والالتفات، والتفسير بعد الإبهام، والتقديم والتأخير، وفي الحروف العاطفة والجارّة، وفي الخشبة بالجملة الفعلية وبالجملة الاسمية والفرق بينهما، وفي الإيجاز والإطناب والتكرير والاعتراض وغيره من فصول الباب. ينظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (يقع فصل الاستدراج بين الصفحتين 64-67)

2 أشار شكري الميخوب إلى أغرب هذه المصطلحات في معرض بحثه في سياسة المتقن وإستراتيجية الاحتياال، يقول في هذا السياق: «والمصطلح الاحتياال أشباه ونظائر يمكن تعقبها مع شيء من العسر والكبر - ولكنها تؤكد في الحقيقة أهمية هذا المصطلح في تحديد القول الأدبي ذاته كما هو الشأن عند ابن سينا. وفي تحديد أسلوب التوجه إلى المتقن سواء كان «خمينياً» أم «صريحاً». لهذا نجد عند حازم القرطاجني مصطلحات دائرة على الشواذ الدلالية نفسها مثل «التنويه» و«الاستدراج» و«الإلهاء» و«الاستمالة» و«الاستلطاف» و«إيقاع الحيل» بالسامع وتنظم هذه المصطلحات ربما فيها من تنوع - عن تصور لعليتي الإنشاء والتقبل باعتبارهما «لعبة» أي احترافاً لقواعد معينة يكون الحصر فيها أثناء الكتابة على قدر مهارة «اللاعب» - الكاتب». ينظر: جمالية الألف: النص ومتقبله في التراث النقدي، بيت الحكمة، قرطاج، 1993، ص ص 20-21.

3 ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 2، ص ص 64-67، فصل: في الاستدراج.

الغرض ذكر ب تضمينه من النكت الدقبة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم¹.

واعتبر ابن الأثير الاستدراج مركز البلاغة والفلك الذي فيه تدور:

”وإذا حقق النظر فيه عُلِمَ أن مدار البلاغة كلها عليه لأنه لا انتفاع بزياد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجابة لبلوغ غرض المخاطب بها“.

وفي هذا الشاهد نقف على جملة من القضايا المفهومية والمنهجية المتعلقة بالاستدراج: من شأن النظر فيها أن يساعد على تبين منزلة الجدل وحدوده. ففي الاستدراج يتجاوز المتكلم المقاصد الجمالية

”ألفاظ مليحة رائقة. معان لطيفة دقيقة“

إلى المقاصد التأثيرية

”بلوغ غرض المخاطب بها، استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، ويتناول البنى اللغوية والأسلوبية في ضوء ما تحدثه من تأثيرات في ذات المخاطب وما تكتدب لتأديته من وظائف. وفي هذا المجال يُنظر في الأساليب والأسكن على أنها طرائق في التعبير مستجيبة لبلوغ الغرض. والأمر مطلوب بل هو الحد الفاصل الواصل بين الكاتب وغير الكاتب. فإذا لم يتصرف الكاتب في استدراج الخصم إلى إلقاء يده والاعتماد على بكتابه ولا شبيه له إلا صاحب الجدل فكما أن ذلك يتصرف في المغالطات القياسية فكذلك هذا يتصرف في المغالطات الخطابية“³.

فمصطلح الاستدراج كما عرفه ابن الأثير ينصرف إلى الدلالة على المهارة والحدق وإتقان أصول الصناعة وامتلاك المتكلم أسرار البلاغة واقتداره على تصريح القول بما يوافق المقام ويحقق المقاصد. إذ الكلام في نظره لا يخرج عن تعريف الجاحظ له بكونه تمييزاً وسياسة وترتيباً ورياضة وتعام آلة وإحكام

1 ابن الأثير: المنشئ السائر في أدب الكاتب والشاعر: ص 64-67.

2 المرجع نفسه: والصفحات نفسها.

3 المرجع نفسه: والصفحات نفسها.

صنعة¹. إنها الطرائق التي يترسمها المتكلم وهو يستحضر في ذهنه مخاطبه ويستدعي مختلف العناصر المقامية الحافة بالعملية الخطابية ولؤثرة فيها. فقد أكد ابن الأثير مبنغ ما يفاك المتقبل من إعجاب وانبهار وهو واقع تحت سلطة القول، إذ نراه يعلق على الشاهد القرآني تعليقا تواترت فيه عبارات الاستجادة والاستحسان: باحثا، في الآن نفسه، في الأسباب المفضية إلى استساغة تلك العبارات، ساعيا إلى الكشف عن خصائص الكلام ووقعه على النفوس يقول في هذا المجال:

“ألا ترى ما أحسن مأخذ هذا الكلام وألطفه فإنه أخذهم بالاحتجاج على طريقة التقسيم [...] لأنه احتاج في مقابلة الخصوم أن يسلك معهم طريق الإنصاف واللاطفة في القول ويأتيهم من جهة المناصحة ليكون أدعى إلى سكونهم فجاء بما علم أنه أقرب إلى تسليحهم لقوله وأدخل في تصديقهم إياه [...] وفي هذا الكلام من خداع الخصم واستدراجه ما لا خفاء به وقد تضمن من اللطائف الدقيقة ما إذا تأملته حق التأمل أعطيته حقه من الوصف [...] هذا كلاء يبرز أعطف السامعين [...] رتب الكلام في أحسن نظام مع استعمال المجاملة واللفظ والأدب الحميد والخلق الحسن وفي القرآن الكريم مواضع كثيرة من هذا الجنس ولا سيما في مخاضات الأنبياء صلوات الله عليهم للكفار والرد عليهم².”

وقال ابن الأثير معقفا على رد معاوية على الحسين بن علي:

“وتم يقل إن الله أعطاني الدنيا ونزعها منكم لأن هذا لا فضل فيه إذ الدنيا يذاتها البر والفاجر وإنما صانع عن ذلك كله بقوله: إن أباك وأباه تحاكم إلى الله فحكم لأبيه عنى أهلك [...] وهذا قول إيهامي يوهم شبهة من الحق وإذا شاء من شاء أن ينافر خصمه ويستدرجه إلى الصمت عن الجواب فليفل هكذا³.”

إن الجهمز الاصطلاحي النواردي في الشاهد السابق (الاحتجاج، طريقة

1 الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ج. 1، ص: 14. 1990.

2 ينظر: ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص: 64 (التشديد م.).

3 ينظر: المرجع نفسه، ص: 66 (التشديد م.).

التقسيم، مقالة الخصوم، طريق الإنصاف والملاطفة التسلية، التصديق، المجاملة واللفظ والأدب الحميد والخلق الحسن، قول إيهامي شبهة من الحق... مستثنى من حقول الشعر والخطابة والجدل والسفسطة، منصهر في ضفيرة واحدة وسمها بالاستدراج وعرفها بمخادعات الأقوال التي يقوى حضورها في مقام الحجاج، عندما يعتمد المحاج (Argumentateur) إلى حمل المحاج له أو المحجوج (Argumentataire) على قبول اعتقاداته وأفكاره ومشاركته مشاعره وأحاسيسه. وفي هذا الضرب من ضروب التعبير يدرج ابن الأثير الخطاب الجاري بين الأنبياء والكفار، أو بين معاوية بن أبي سفيان والحسين بن علي والطرفان معدودان من الأضداد¹.

وبالاستدراج يمكن للمتكلم أن يغير صور الأشياء ومقاديرها في العيون، ليستميل بذلك القلوب ويثني الأعناق ويبلغ الغايات، ويدرك ما عده العرب من الأمور عصياً: أن يفهم الجاهل ويلين ذو القلب القاسي ويتأضع المتجبر ويؤيد المعارض. وهي مقاصد تبدو للوهلة الأولى عصية، مشروطة بمهارة فائقة على تصريف القول.

ويترتب على القول بالاستدراج تصنيف المتخاطبين منزتين متفاوتتين حظاً من المهارات والكفاءات: منزلة المستدرج ومنزلة المستدرج. فمن صفات الأول البراعة والحدق والافتدال وتصريف الأقوال على مختلف الصور والأشكال ونقل الإنسان بالكلام - من حال إلى حال، يستدرج في لين ويخادع في لطف ويجامل متخلقاً ويصانع متأدباً وينفق غير الحق بشبه من الحق. أما المصنف الثاني فقد جعله ابن الأثير منفَعلاً بالخطاب لا فاعلاً، يرى أوضع من الأول منزلة وأقلّ قدراً، وعلق به سلب الصفات ومذموم الأحوال.

وعلى هذا الأساس، يفضي الاستدراج إلى تصنيف ثنائي للقول: يترتب على القول بالاستدراج تصنيف الخطاب من حيث مقصده إلى ضربين: ضرب جاد هو المقصود يقع إخفاؤه وغض الطرف عنه تمهيداً لبلوغه ونقل المخاطب إليه وحته عليه، وهو بمنزلة السر أحياناً يحفظ ويحتفظ به إلى أوانه. وضرب ثان هو

1 ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص 66.

أقرب إلى الهزل منه إلى الجد، وإلى الإمتاع منه إلى الإقناع، وإلى الوسيلة منه إلى الغاية. وعلى هذا الأساس تُدرك الغايات بغير سبلها ويدرك المحتاج إليه بما لا يحتاج إليه في الأصل.

وإذا كان ابن الأثير قد رأى الإخفاء والإضمار والتّمويه والمغالطة والموربة من الشروط الجوهرية في عملية الاستدراج بها تُدرك الغايات العنصرية، فإن للاستدراج -كما أُجري في مؤلفات النقاد والبلاغيين العرب- مفهوماً لسانياً تداولياً منعقداً على اللغة أصواتاً ومعاجم وتراكيب وصوراً منتظمة في إطار خطة مصممة مدروسة خالية من الاعتباطية والعفوية، قائمة على تفاعل جميع تلك العناصر والمكونات لتحقيق الغاية وإدراك المقصد المرسوم سلفاً. فالاستدراج خطاب مخطط له بصفة مستمرة وشعورية، ليس من عفو الكلام يسير بصاحبه على غير منهج مستسلماً لشجونه مفتتاً بألوانه، وإنما هو عبارة عن انسلك المناسب الذي يتخذهُ المتكلم وقوام هذا انسلك - في أصل نشأته - ثلاثة مبادئ متكاملة لا سبيل إلى الفصل بينها إلا على سبيل الافتراض المنهجي، أولها ضبط المقاصد، فائماً احتيج إلى الكلام ليُعبّر الناس عن مقاصدهم ويبينوا عما في أذهانهم وأنفسهم، وثانيها استباق ردود الفعل الممكنة والتنبؤ بمختلف الحالات الممكن حدوثها؛ وهذا يستوجب معرفة دقيقة بمقام الخطاب ومختلف الأبعاد المؤثرة في العملية الخطابية؛ وثالثها اختيار الأساليب التعبيرية المناسبة وتنضيدها في ضوء المقاصد المرسومة، فما يصلح لحالة قد لا يصلح في غيرها من الحالات، إذ تتعدد الإستراتيجيات بتعدد ظروف انعقاد الخطاب، هي تدابير مرسومة سلفاً وطرق محدّدة لمعالجة مسألة ما، وهي أبداً متغيرة. وعلى هذا الأساس يمكننا القول إن طرائق الاستدراج متنوعة ومختلفة باختلاف انقاسات ولأجناس والآثار والمؤلفين.

إن الكلام، استناداً إلى تعريف ابن الأثير للاستدراج، مجمع فنون حوارية

1 مثل الإستراتيجية كمثل الإبحار، تدرك فيها الغايات البعيدة بغير لُحْجَة المباشر نحوها إذ دون الغاية المُؤَلَّة "كثير من الرياح والأعاصير والحد والجزر والتصخور والعواصف" وهي حالات تستدعي لمناورة لسبق التفريق وبنوع الغاية. ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية. دار الكتاب المتحدة، ط 1، مارس 2004، ص 52 (أخذ الشاهد عن ويليام أوري، فن التفاوض، ترجمة نيفين غراب، الدار الدولية للنشر والتوزيع، مصر، كندا، الطبعة الأولى، 1994، ص 24).

والمدارة والالتواء وإقامة الشبهة وتغيير صور الأشياء ومقاديرها في العيون. وهو ما يضاعف من مسؤولية القارئ لأنه إن لم يجدوز ظاهر ما ينطق به النص إلى باطن ما يخفيه ويتكتم عليه كان في مرتبة القارئ المنخدع بحيل الكاتب والواقع تحت سلطته. وليس مبدأ التكتّم والإخفاء من المبادئ العرضية في الخطاب ولا هو مقتصر على كاتب دون غيره، لأن قانون الكلام عامة -كما رسمته البلاغة العربية- هو السير إلى الغايات بانتهاج الطرق المتلوية لا القويمية. وعنّى هذه الفكرة قاست تخصصات معرفية حديثة ومعاصرة في مجال التداولية والحجاج وتحليل الخطاب.

الفصل الثاني

أنموذج المناظرة الأدبية

مدار هذا الفصل على الحجاج الجدليّ جارياً في نماذج من مصنفات الأدباء وأعمالهم الإبداعية، فتشكّل في صورة أجناسية مميزة للفكر العربيّ الإسلاميّ، وهي المناظرة: مكتسباً صوراً وأشكالاً ووظائف متنوعة بتنوّع المناظرات، مختلفة باختلاف الأنواع والمقامات. وهي نماذج تُقدّم صوراً عن طرائق اشتغال الحجاج في مجال الأدب، وتشهد بعمق توغل الحجاج الجدليّ في طرائق التفكير والتعبير عند العرب. وقد قصدنا، بهذا النصل، توسيع دائرة البحث في الحجاج الجدليّ، بدفعه إلى مجال الأدب، وإيلانه ما ما هو جدير به من العناية وتعميق النظر.

1. الكلام في الشيء ونقيضه: تحليل نصّ المفاخرة بين الجوّاري والغلمان

إذا اعتبرنا المناظرة فنّاً مشروطاً بالاختلاف قائماً على العرض والاعتراض أمكننا إدراج سائر أدب الجاحظ في هذا الفنّ وإثباته إليه، ذلك أنّ نرسائله ومصنّفاته بنية نواتية واحدة قوامها عرض الرأْي وضدّه، وإيراد الحجّة والحجّة المناقضة، وتناول الموضوع الواحد من جهتين: دعماً ودحضاً، ومدحاً وذمّاً، وإثباتاً ونفيّاً. ولهذه البنية النّواتية تصاريّف تشهد بقدرة الجاحظ على الاحتجاج وتوحي في الآن نفسه بخصوبة المناظرة فنّاً متعدّد المقامات مختلف الوظائف والأبعاد،

1 تناوّلنا مظاهر من أدبيّة النصّ احتجاجيٍّ ووظائف اشتغال الحجاج في النصّ الأدبيّ، في كتابنا الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرابع هجريّاً: مقارنة أسلوبية حجاجيّة. نشر مشترك: دار الانتشار العربيّ، بيروت، لبنان، دار محمد علي صفّار. كنيّة الأدب والعلوم الإنسانيّة بالقاهرة، ديسمبر، 2011

متنوع طرائق الصياغة وصور التركيب.

والناظر في الرسائل والبخلاء وفي كتاب الحيوان يمكنه أن يستصفي للمناظرة خمس صور تركيبية متميزة:

-- أولى الصور قناعة على وجود متناظرين يتبادلان الأقوال على وجهي الادعاء والاعتراض؛ وكل مناظر ينهض بوظيفتين متكاملتين: أولاهما إيجاد حجج تدعم أطروحته، وثانيتهما رصد ما به يبطل أطروحة خصمه، وغالباً ما تكون التبادلات القولية في هذه الصورة التركيبية متساوية كمّاً وكيفاً، في مسار حجاجي قائم على حركتين، دعماً ودحضاً، ورفعاً وخفضاً، وإثباتاً ونفيّاً، وتقريراً وإبطالاً.

وللمناظرة في أدب الجاحظ صورة تركيبية ثانية ينهض فيها متكلم واحد (عادة ما يكون هو المؤلف) بإظهار صوتين متضادين، يردان في تركيب شرطي مفيد للافتراض، موظف لانتزاع أسلحة الخصم وذلك بالاستباق إليهما وتجريده منها، وغالباً ما يرد بهذا الأسلوب: (إن قلت [...] قلت [...]¹). ولهذا الاختيار دلالة؛ ذلك أن المناظرة لا تقتضي بالضرورة طرفين حاضرين في مجلس يتناوبان الكلام على وجه الاعتراض والإبطال؛ بل قد تجري في ذات المتكلم الواحد وقد حضرت في ذهنه وتفكيره آراء خصمه وأقواله. وهي صورة تثير مسألة الحوارية في نص المناظرة على نحو جاد.

ثالثة الصور التركيبية في المناظرة أن يقدم المتكلم أطروحة خصمه تقديماً أساسه الانتقاء والإخفاء، فيظهر ما شاء له الظهور، ويخفي ما كان إخفاؤه أعظم وأعضد لتحقيق المقصد. ومن أهم الخصائص الفنية لهذه الصورة التركيبية عدم تساوي الأطروحتين كمّاً وكيفاً، من حيث التحيز النصي والقوة الحجاجية، إذ كثيراً ما تُقتطع الأقوال ويُعدل بها عن سياقاتها الحاضرة لها فضلاً عما يلحقها من تحريف لجريانها في غير مجراها ودورانها على غير

1 وذلك من قبيل ما ورد في رسالة حجج النبوة، ص 259 (فإن قال قائل: إن الحجة لا تكون حجة حتى تمجز الخليفة وتخرج عن حد الطاقة كإحياء الموتى والمشي على حد الماء... قلنا: (...) فإن قلت (...) قلد (...) وهذا الأسلوب متواتر في سائر الرسائل).

أسمائها. والأمثلة على ذلك في أدب الجاحظ: كثيرة منها رسالته في تفضيل النحل على الصمت¹، ورسالته في الرد على النصارى، وفيها عرض أطروحة الخصم عرضاً موجزاً موحياً بالانتقاء والإخفاء ورسالته في مناقب الترك².

- وللمناظرة الجاحظية صورة تركيبية رابعة قائمة على نشر رأي الخصم في معرض الرد والاعتراض دون أن تتصدر النص أو يُخصص لها فيه موضع واضح. ويندرج اختيار هذا الشكل ضمن إستراتيجية في الكتابة ذات قوة تأثيرية وإقناعية مصدرها الأساسي إسكات صوت الخصم وتفريق قوة رأيه في ثنايا الرد، وهي عملية أشبه بتبديد شمل أو تفريق جماعة قصد إقصاء الكيان وإضعاف إمكان.

- أما خامسة الصور التركيبية فقامت على تغييب رأي الخصم تغييباً مقصوداً. فلا نظير في نص «المناظرة» إلا برأي واحد مدعوم تنهض على صحته حجج كثيرة متنوعة، غير أن هذا الرأي لا يمكن فهمه بعمق ما لم نستدع الرأي المسكوت عنه. وتشير دراسة هذا النوع قضايا فنية ومنهجية عديدة لعل أهمها مشروعية إنماء النص إلى فن المناظرة لا سيما أن المدلول اللغوي يقتضي الحضور والتواجه بين المتناظرين. ومن أمثلة هذا النوع ما ورد في رسالته في مدح النبيذ. قامت الرسالة على تلخيص صورة النبيذ وشاربه وتعظيم شأنه وإبراز منافعه في صياغة جميلة بليغة موقعة كثيفة الصور: توحى بقدره النبيذ الخارقة على تحريك الطباع وتحويل صور الأعيان في النفوس والأذهان³.

1 نظرت في هذه الرسالة في كتابنا: في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القلوب، فؤاد للنشر والتوزيع، 2007 (الفصل الأول: بلاغة الصمت في الاحتجاج للكلام، ص 19-57).

2 من قبيل ما ورد في رسالة الرد على النصارى، ص 303: (أما بعد، فقد قرأت كتابكم وفهمت ما ذكرتم فيه من مسائل النصارى فيكم وم دخل على قلوب أحداثكم وضعفانكم من اللبس والذي خفتوه على جواباتكم من العجز...) وذكرتم (...) وذكرتم (...) ووعظتم (...) أو رسالته في مناقب الترك، ج 1، ص 166 وفيها تتصدر أطروحة الخصم الرسالة (وذكرت أنك ...) ووعظت (...) وقلت (...).

3 الجاحظ، رسالة في مدح النبيذ، الرسائل، ج 2، ص 119. وفيها يقول: "ولو لم تملك غيرك لكتبت غنياً. ولو ملكت كل شيء، سودت كنت فقيراً وكيف لا يكون كذلك وهو مستريح قلبك ومجال عقلك ومرنع عينيك وموضع انك وتشتبط لذات وينبوع سرور ومباحك في انضام

وعلى تنوع مباني المناظرات في مصنفات الجاحظ، فإن ورود المناظرة في جنس أوسع وأشمل من شأنه أن يعدد زوايا النظر إليها فتُرى جنساً قائماً بذاته ومكوّناً من مكونات النص الذي يستقطبها وتندرج فيه. وفي هذا الإطار ينتزّل بحثنا في كتاب مفاخرة الجوّاري والغلمان هو الرسالة الثالثة عشرة من رسائل الجاحظ، ذكره ياقوت في معجم الأدباء باسم «كتاب الجوّاري».

تحليل مفاخرة الجوّاري والغلمان

لعلّ أهم ما يستدعي الانتباه، ممّا له صلة بقضية الجنس الأدبي وعلاقة المناظرة بسائر الأجناس، هو ورود المناظرة في جنس إيطاري أوسع وأشمل هو جنس الرسالة، وعدم استقلالها تركيبياً عن الجنس الذي استدعاهما واحتضنها. ومن شأن هذه الظاهرة التركيبية أن تدعو إلى البحث في السياق الذي وردت فيه المناظرة، ذلك أنّ عزلها عنه أو إخراجها منه يفضي إلى اقتطاع النصّ عن سياقه (Décontextualisation) وما يصاحبه من تحوير دلالي لا يؤمن فيه سوء الفهم أو المغالاة في التقدير. ولذلك سيكون مدخلنا إلى تحليل نصّ المناظرة من باب السياق الذي وردت فيه، وهو سياق يُكتشف بالعودة إلى مبنى الرسالة والعلاقة بين سائر

وشعارك في جميع الأقسام... [....] إنّ التبيذ إذا تنحى في عذمتك والتبس بأجزئت ودبّ في جنبك منحك صدق الحسّ وفراغ النفس وجعلك رخيّ لباك خشي الذرع قليل تشواغل قوير لعين واسع الصدر فسيح النعم حسن الظنّ [....] وهو الذي يردّ الشيوخ في طبائع الشبان ويردّ الشباب في نشاط الصبيان [....] وما تعيث في الحرث بأنفع منه في البدن [....] كريم الجواهر شريف النفس رفيع القدر بعيد الهمّ. يسرّ المنّوس ويحبّب إليها الجود ويزيّن لها لإحسان ويرغبها في التوسّع ويورثها الفنى وينفي عنها الفقر ويملؤها عزّاً ويعدها خيراً ويحسن المسارة ويصير به تثبّت خصياً والجناب قريماً [....] وخير الأشربة ما جمع المحمود من خصائها وخصال غيرها. وشرابك هذا قد أخذ من الخمر ديببها في الفواصل وتبشّبها في العظام ولونها الغريب. وأخذ بردّ الماء ورقة الهواء وحركة النار وحمرة خذك إذا خجلت وصفرة لونك إذا فزعته وبياض عرضك إذا ضحكت... وإنّ الشّاح بهيّ وهو في رأس الملوك أبهى. وانياقوت الكريم حسن وهو في جيد المرأة الحسناء أحسن. والشعر الفاخر حسن وهو من في الأعرابيّ أحسن

أقسامها ومكوناتها.

1.1. مبنى الرسالة

لهذه الرسالة بناء ثلاثي:

- قسم استهلالي (ص ص 91-95) افتتح بالبسطة والدعاء والإشارة إلى الغرض؛ فقد عرض الجاحظ الغرض من التأليف والباعث عنه، عرضاً حجاجياً يوحى بأن الموضوع المطروق موضوع خلافي، وأن الخوض فيه يحتاج إلى إقناع وتبرير، وإلى تكثيف الحجج الدافعة ورفع الشبهات المانعة.

-- قسم المفاخرة بين الفلماني والجواري (ص ص 95-125) وقد أجراه الجاحظ على لساني ممثلين انتدبهما لينطق كل منهما بمحاسن انصرف الذي يدافع عنه ويبرز فضائله وبمساوئ الطرف الذي يستنقصه ويهون من شأنه. وقد جرت هذه المناظرة / المفاخرة في ثمانية تبادلات قولية، يحركها الادعاء والاعتراض؛ في كل تبادل (أو وحدة تناظرية صغرى) موقفان أو رأيان: رأي صاحب الفلماني (ادعاء) ورأي صاحب الجواري (اعتراض)؛ ومع كل تبادل يتغير الموضوع، وفي كل تبادل تتغير الأدوار ليكون كل مدع معترضاً، وكل معترض مدعياً. فالكلام يتحرك ويتقدم بوجود هذه الثنائية (الادعاء والاعتراض).

- قسم ثالث (ص ص 125-137) هو فصل في الهزل: أورد فيه الجاحظ جملة من النوادر الجنسية المأجنة، المنيئة بالطرائف والأشعار، يقول في مستهله:

”وقد ذكرنا في آخر كتابنا هذا مقطعات من أحاديث البضالين والظرفاء ليزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطاً ويذهب عنه الغتور والكلال“.

ويقول في خاتمته:

”وقد اقتصرت كتابي هذا لتلايمه القارئ. وبالله التوفيق“.

ثم ترد عبارة المحقق (ص 137): ”تم كتاب مفاخرة الجواري والفلماني؛ والله المستعان، وعليه التكلان؛ ولا إله إلا هو. يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب القيان“.

1.1.1. تحليل القسم الاستهلاكي: (مقام المناظرة)

خضع كتاب مفاخرة الجوّاري والغنمان والكتاب في المفهوم رديف انرسالة- فليبناء العام للرسالة، فقد استهلّ بالبسطة، وإنّعاء، والإشارة في الصدور إلى الغرض المذكور، وفيه عرض الجاحظ الغرض من التأليف والبدعث عليه، عرضاً حجاجياً يوحى بأن الموضوع خلافى، وأن الخوض فيه يحتاج إلى إقناع وتبرير، وإلى تكثيف الحجج اندافعة ورفع الشبهات المانعة. وتأتي أهمية هذا الاستهلال من جهة نهوضه بوظيفة توجيه القراءة وتحديد ما يحصل في النفس من أثر، ذلك أن الكلام على الجوّاري والغنمان وأيهما أفضل من شأنه أن يسم الميحت بالهزل ويوجّه إلى الكاتب نقداً شديداً، فأجدر به أن يصرف أوقاته في ما كان من موضوعات جاداً نافعاً بدلاً من السخافات والأباطيل. لذلك ينهض الجاحظ بوظيفة تشريع المبحث والدفاع عنه سالكا إستراتيجية إقناعية تعتمد تنوع الأساليب واختلاف القراء حجة. فقد استهلّ الجاحظ الرسالة بإبراز كثرة العلوم وتنوع طبقاتها اللغوية والأسلوبية. وهي حقيقة قائمة وشاهد مؤكد. ويفسر تنوع العلوم بتنوع القراء واختلاف رغباتهم وتبين مشاربهم وأهوائهم. فما لا يستسيغه صنف يستجيده صنف آخر ويؤثره. وما ترفضه فئة تقصده فئات وتقبل عليه. وهو ما يجعل نشر علم واحد وتعميمه وإضلاق الحكم فيه دون اعتبار سائر العلوم رديفاً للتسك والإقصاء وعدم احترام الذائقت. ذلك أن "لكل نوع من العلم أهلاً يقصدونه ويؤثرونه" ورفض هذا المعطى يغضي إلى التعصب للآراء. ويخلص الجاحظ من هذه المسألة إلى مسألة أسلوبية تتعلق بمبدأ التناسب بين الألفاظ والأغراض، ذلك أن لكل ضرب من الحديث ضرباً من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوعاً من الأسماء، فالسّخيف للسّخيف، والجزل للجزل، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال¹.

ومن شأن إبدال اللهو بالجد. والمزاح بالوقار، والسّخافة بالجزالة، أن يكسب النفوس ويغنها بدلاً من أن يسرها ويمتعها.

"وإذا كان موضع الحديث على أنه مضحك ومله. ودخل في باب حدّ المرح،

فأبدلت السخافة بالجزالة انقلب عن جهته، وصار الحديث الذي وُضع على
يسر النفوس يكرّبها ويُعَمِّها¹.

وانسألة موصونة بالقرءاء، وهم مختلنون، وفي حظهم من قوة العقل والتفنة
متفاوتون: منهم من يُستدرج بيسر، ومنهم من يألف التفكير. وفي هذا السياق ير
الجاحظ على صنف من القرءاء يدعو إلى أن يكون:

”صاحب علم ممرنا موقحا [أي أصابته البلياء فصار مجربا] إلفا تفكير وتنقي
ومرسة، وحنف تبيين، وكان ذلك عادة له، لم يخره النظر في كل فن من الب
والهزل، ليخرج بذلك من شكل إلى شكل“

فمبدأ التنويع مطلوب، وهو قاعدة في الكتابة لديه تحقق من المكاسب والنضائل
لا يحققه الكلام اننسب على وتيرة واحدة وأسلوب واحد. وللمسألة مداخل عدة
منها ما هو لغوي، ذلك أن الألفاظ في نظر الجاحظ لا تدخل في باب القبح
والمنكر، وإنما هي تسمية الأشياء بأسمائها، لذلك لا يعتبر ذكرها منكرا، وإذا
العيب في القذف والشتم، ولو لم تكن هناك حاجة بتلك الألفاظ في اللغة لرُفد
ومنها ما هو أسلوبى يُتخير في ضوء ما يحققه في النفس من تأثيرات، وآية ذلك
الجاحظ يزاوج في طريقة الكتابة بين الهزل والجذ لاقتناعه

”بأن الأسراع قد تملّ الأصوات المطربة والأوتار الفصيحة والأغاني الحسنة
طال عليها ذلك“:

ثم إن سير الكلام على ضيقة واحدة ووتيرة واحدة من شأنه أن يورث المل
والغفلة.

وفي كثرة الشواهد التي أوردها الجاحظ في صدر رسالته ما يهنئ لتقب
الموضوع والتسليم بصواب اختياره إياه. ما يستوقفنا في جملة الأخبار والنوا
والشواهد النقولية الواردة في مستهل الرسالة صدورها عن شخصيات تحظى بالتقد
والتقدير في الوجدان الإسلامى (الرسول، الصحابة، العلماء) وتكمن بلاء
الجاحظ في الرد على لخصم في ما يمكن تسميته باقتحام الحرم وقلب الحج
يزعم خصومه أن التحريم آت من جهة الدين والحديث وسيرة الصحابة، غير

الجاحظ ينهل من المعين نفسه فيستدعي نوادر وأخباراً تؤكد أنّ الموضوع ليس بمحظور وأنّ الكلام عليه ليس بمحرّم. في هذا الإطار يتنزّل النصّ وقد صرّح الجاحظ بمقصده:

”ونحن لم نقصد في ذكرنا هذه الأخبار انترّة على من أنكر هذه الأمور، ولكنّا لما ذكرنا اختصام الشتاء والصيف¹، واحتجاج أحدهما على صاحبه، واحتجاج صاحب المعز والضأن بمثل ذلك² أحببنا أن نذكر ما جرى بين اللطاة والزناة، وذكرنا ما نقل حمّك الآثار وروته الرواة: من الأشعار والأمثال. وإن كان في بعض البطولات. فأردنا أن نقدم لحجة لمذهبنا في صدر كتابنا هذا. ونعوذ بالله أن نقول ما يُؤتَغ [يهلك] ويُردى، وإليه نرغب في التأييد والعصمة، ونسأله السلامة في الدين والدنيا برحمته“.

هكذا يكون انقسم الاستهلالي إيماناً بالاختلاف وتجييداً له ودعوة إليه. وهو في الآن نفسه وسم للمبحث «الهزلي» بسجديّة مطلوبة في البحث والتفكير، أو هو نقل المناظرة -وهي فنّ في الأصل جاد يتناول عميق قضايا الفكر والإنسان- إلى مقام جديد يتيح له الكلام على الجوّاري والغلمان، والميخن والظّهر، والكتب والديك والبيغال... لا شك في أنّ هذا المقام يتراءى للقارئ هازلاً غير أنّ الجاحظ يجتّ في تناوله فإذا بالهزّ عَيْن الجدّ.

2.1.1. المناظرة / المفاخرة: بنية المناظرة

في هذه المناظرة ثمانية تبدلات قولية (وحدات تضرّية) قادحها الاختلاف ومحركها الاعتراض ومقصدها دعم المناظر أطروحته وإبطال أطروحة خصمه.

-- في الوحدة التناظرية الأولى يحتجّ صاحب الغلمان لفضل الغلام بإيراد شواهد من القرآن ومن شعر العرب، معتقداً أنّه بحجة الشواهد القولية قد بلغ المراد وأوقع اليقين ودفع الخصم إلى التصديق والتسليم، (يُضَوّفُ عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون / الطور 24) وقال تبارك وتعالى ﴿لِيُطَوّفَ عَلَيْهِمْ وَلَدَانُ

1 ذكر: ياقوت في معجم الأدباء، بعبارة تكتب افتخار الشتاء والصيف.

2 في ذلك إشارة إلى ما ورد في كتاب الحيوان، ج 5، ص ص 455-511.

مُخْلَدُونَ ○ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ {الواقعة 56: 17-18} فوصفهم في غير موضع من كتابه وشوق إليهم أولياءه) غير أن خصمه (صاحب الجوارى) يحتاجه بالطريقة نفسها ويستند إلى المرجع نفسه، فيأتيه بحجة موازية: من نظير حجته "فما حجتك في هذا إلا كحجتنا عليك" ويورد عليه شواهد فيها ذكر الحور العين في القرآن -والحور أكثر ذكراً من الولدان- ويستدعي أحاديث وأخباراً تبرز منزلة المرأة في الدين، وقد صغ ذلك كله مكثفاً صيغ التفصيل (أطيبه، وأعطره، أحسنه، أرقه...) مبرزاً سمو منزلة المرأة جاعلاً إياها أصل الرجل والرحم الذي فيه تكون و"إنما خلق الله الرجال بالنساء" وينتهي من ذلك كله إلى إضعاف حجج الخصم وقلبها عليه.

- في الوحدة التناظرية الثانية: يسعى صاحب الغلمان إلى تقوية أطروحته بضرب ثان من الحجج، فيتخير شواهد من شعر الأعشى وامرئ القيس وعلممة ابن عبدة وبعض من الأحاديث والآيات مفادها (إن أحداً لا يدخل الجنة إلا أمرئ) وهي حجة نكتسب قوتها الإقناعية التأثيرية من صدورها عن سلطة تضمن للمقول صحته وصدقه، غير أن صاحب الجوارى يقارعه بالطريقة نفسها فيورد حديثاً نبوياً موازياً: حُبِّبَ إِلَيَّ من دنياكم النساء والطيبُ ويضرب في أعماق التاريخ ليكشف فتنة الأنبياء والرسل بالنساء لا بالغلaman.

- في الوحدة التناظرية الثالثة: ينتقل صاحب الغلمان من الكلام على فضل الغلام إلى الكلام على بلايا النساء وما يقعن فيه من الفحش وما يوقعن فيه من الزنى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ {الإسراء، 17: 32}. ويقابله موقف صاحب الجوارى بالطريقة نفسها، إذ يأتيه بحجة موازية (الحد على الزاني مثل الحد على اللوطي) ويستدعي من التاريخ وقائع وأخباراً تقوم مقام الحجة تبرز ما يقع للوطي من شديد العقاب، منها قوله: (وقد روي عن علي أنه أتى بلوطي فأصعد المنذنة ثم رمى منكباً على رأسه، وقال: هكذا يرمى به في نار جهنم). ويأتي بأحاديث وأخبار عن أبي بكر وقد أمر خالد بن الوليد بإحراق قوم لا طوا. ويذكر ما يرمى به من قبيح الثعوب والأوصاف التي تجلب عليه اللعنة من قبيل حديث أنس: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُذَكَّرَاتِ مِنَ النِّسَاءِ».

- في الوحدة التناظرية الرابعة يستنقص صاحب الغلمان من قدر الجوارى

فيضخّم عيوبهم ويبرز فتنتين ومبلغ ضررهنّ

”من عيوب المرأة أن الرجل إذا صاحبها شيبت رأسه، وسهكت ريعه، وسودت لونه. وكثر بوله، وهنّ مصاديد إبليس وحيائل الشيطان، يتبعين الغني، ويكلفن الفقير ما لا يجد، وكم من رجل تاجر مستور قد قلّسته امرأته حتى هام على وجهه، أو جلس في بيته، أو أقامته من سوقه ومعاشه، وقال النبي ﷺ: **مَا تَرَكَتُ فِتْنَةً عَلَى أُمَّتِي أَضُرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ**“¹.

ويعترض صاحب الجوّاري على هذا الرّأي فيورد أحاديث تباهي بالنساء وتدعو إلى الجماع والزّواج والتكاثر،

”فقد جاء في الحديث **«وَتَزَوَّجُوا فَإِنِّي مُكَثِّرُ بِكُمْ أُنْثَى»** وجاء عنه وإذا قضيتم غزوكم فالكيس الكيس يعني ائتكاح. وقال النبي ﷺ: **«مُسْكِينٌ مُسْكِينٌ رَجُلٌ لَزَوْجَةٍ لَهُ، مُسْكِينَةٌ مُسْكِينَةٌ امْرَأَةٌ لَا بَعْلَ لَهَا»** [...] والحديث في هذا أكثر من نأتي عليه“.

-- في الوحدة التّناظريّة الخامسة: يتّسع الموضوع بسمي صاحب الغلمان إلى استقصاء عيوب الجوّاري الخفّية وتأثيرها في تعطيل المتعة وصرف العاشق عنها إذا طلبها، فوصائها حرام حتى يستبرئها صاحبها بحیضة يعلم بها براءتها من الحمل، وهي متى ولدت كانت تعظيلاً للمتعة يطلبها فلا يجوز له ولا يقدر عليها لكونها ”تحیض وتبيض“ وفي هذا يفضل الغلام النّجربة. هذه الحجج واقعيّة لا سبيل إلى تكذيبها وإبطالها، وهو ما دعا صاحب الجوّاري إلى اعتماد معيار آخر تفضل به الجارية الغلام، وهو العشق بوصفه قيمة وجدانيّة إنسانيّة مشروطة باختلاف الجنسين، وفي هذا انسياق يورد أشهر قصص العشق عند العرب: تلك التي تُسبب فيها المحبّون إلى حبيباتهم، فيتحدّث عن (جميل بن مَعْمَر قتلته حبّ بثينة، وكثير قتلته حبّ عرّة، وعُروّة قتلته حبّ عفراء، ومجنون بن عامر هيّمته لبنى، وقيس بن ذريح قتلته لبنى، وعبد الله بن عجلان قتلته هند، والغمر بن ضرار قتلته جُمُل. هؤلاء من أحصينا، ومن لم نذكر أكث).

- في الوحدة التناظرية السادسة - وهي أطول الوحدات - يطعن صاحب الغلمان على صاحب الجوّاري حجته فيُزري بجميل وكثير وعروة وغيرهم معتبراً إياهم من الأعراب الأجلاف الجفاة الذين

”غَدُوا بالبؤس والشقاء ونشؤوا فيه، لا يعرفون من رفاعة العيش ورغد العيش وطيبه شيئاً، إنما يسكنون انقمار، وينفرون من الناس كنفور الوحش، ويقفون القنّافذ والضباب، وينتفون الحنظل [يستخرجونه ليأكلوه] وإذا بلغ أحدهم جهنم بكى على الذنبة ونعت المرأة، ويشبّهما بالبقرة والظبية، وامرأة أحسن منهما“

فيأخذ المصراع بين الطرفين بعدا حضارياً شعوبياً يؤثر فيه الغلمان وخدمه العصر على هؤلاء الأعراب الأجلاف الجفاة، ويستتبع ذلك إثارة للحياة الحضريّة الرقيقة تلك التي تدفع أصحابها إلى الإقبال على الغلمان والخدم يشترطونهم “بالمال العظيم فراحة وشطاطا [الطول واعتدال القوام] ونقاء لون، وحسن اعتدال، وجودة قد وقوام“.

هذا النمط الحضاريّ الناعم لم يعشه جميل وأمثاله من العشاق، لذلك، يذهب صاحب الغلمان متوسلاً بحجة الافتراض إلى أنه لو تهيأ لمشاهير شعراء العشاق عند العرب ما تهيأ لأهل العصر

”لنبذوا بثينة وعروة وعفراء من حائق [الجبل العالي] وتركوهن بمزجر الكذاب“

وتتسع دائرة التّحقير والتّهجين فتتجاوز نمط عيش العرب إلى تسميتهم الأحياء ”يسمى المرأة شوهاء وجرباء مخافة العين عليها بزعمه“ فالإلى طريقتهم في التعبير والتّصوير ”يشبّهما بالحية، والبقرة والظبية وامرأة أحسن منها“ ويستشهد صاحب الغلمان على صحة هذا الرأي بأقوال الأدباء والظرفاء الذين ”قالوا في الغلمان فأحسنوا، ووصفوهم فأجادوا، وقدموهم على الجوّاري، في الجدة منهم والهزل“.

ويعمد صاحب الجوّاري إلى الحجة بالمثل فيورد شواهد من أشعار أبي نواس - وهو الشاعر الذي احتج به صاحب الغلمان - فيها عشق للمرأة وتغرّل بها وافتتان في وصفها، وهي من روائع قصائده وبها اشتير وتفوق. وبهذه الطريقة في الحجاج، يحاصر صاحب الجوّاري صاحب الغلمان ويقتنعه بضعف سنده وحججه. فيه إن احتكم إلى قول أبي نواس فمن الإنصاف أن يقتنع بفضل

الجارية. وهو إن رفض شعره في المرأة بان تهافت مصدر احتجاجه وفي الحاليين معاً، له قدر من الخسران.

- في الوحدة التناظرية السابعة: ينحو الحجاج منحى تقويم مصادر الحجج والظن عليها. يورد صاحب الغلمان أشعاراً من قول أصحاب الهزل ممن ذم النساء وشواهد من قول الشعراء ممن أحسنوا في وصف الغلام في مقامي الجد والهزل فأحسنوا، نافياً فضل السبق في الزمن إذ "لا يضير المحسن منهم قديماً كان أم جديداً". ولكن صاحب الجوّاري يضع عنى مصادر الخصم بضرب من الحجاج منعقد على شخص القائل، غايته إبطال الرأي لفسق صاحبه ووضعته وضعف رأيه وقلة أمانته وتجرده من المروءة والفضل.

"الفساق والمرغوب عن مذهبهم في آخر الزمان: سقاط عند أهل المروءات، أوضاع عند أهل الفضل".

ومن صلب هذا الموضوع يتوّد موضوع ثان مداره على المفاضلة بين الشعراء، ينتصر فيها صاحب الجوّاري للقديم مؤثراً إياه على المحدث

"فهؤلاء القدماء في الجهلية والإسلام: فآين قول من احتججت به من قولهم"
"وأين يقع قوله [أبو نواس] وهو من المحدثين] من قول الأوائل إن الذين شبيبوا
بالنساء"

"فدع عنك الرقاشي ووالبة والخراز ومن أشبههم، فليست لك علينا حجة في الشعراء".

وفي ثانياً ذلك تقوم الحجتان الأخلاقية والدينية شاهداً على بطلان رأي الخصم. فاختيار الغلام موصول باللوأط، وهو من شنيع الأعمال ومذمومها، يفضي بصاحبه بعد الخزي والقذف بالحجارة إلى العذاب الأليم. ويعمد صاحب الجوّاري إلى مشهور أبيات الغزل والتسيب عند العرب مبرزاً ما فيها من جودة التعبير والتصوير، مستنفاً بها ذائقة المتلقين. من قبيل قول امرئ القيس:

وَمَا دَرَفْتُ عَيْنَكَ إِلَّا لِتَضْرِبِي : بِسَهْمَيْكَ فِي أَغْشَارِ قَتَبٍ مَقْتَلِ
أَغْرَيْتُ مَنِيَّ أَنْ حُبَّكَ قَتَبِي : وَأَشْرُ مِنْهَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَقْتَلِ

وقول الأعشى:

لَوْ أَسْنَدْتَ مَيْثًا إِلَى نَحْرِهِمْ — عَاشَ وَنَمْ يُنْقَلْ إِلَى قَابِ—
حَتَّى يَقُولَ النَّاسُ مَعًا رَأَوْا: يَا عَجَبًا لِلنَّبِيِّ النَّاسِ—

وينتهي بذلك إلى نتيجتين، أولاهما كثرة الأشعار التي تفضل المرأة وجودتها
”فنبست لك علينا حجة في الشعراء“

وثانيتهما جودة تلك الأشعار لكونها صادرة عن طبع قوي وقريحة شعرية مميزة
و”ليس من قال الشعر بتريحته وطبعه واستغنى بنفسه كمن احتاج إلى غيره
يطرد شعره ويحتذي مثاله ولا يبلغ معشاره“.

-- أما في انوحدة التناظرية الثامنة فيدور الكلام على نفسه ويحتج أحد
المتناظرين على طريقة سير المناظرة وطبيعة الحجج المعتمدة فيها، نتبين ذلك
في قول صاحب الغلمان

”ظلمت في المناظرة ولم تنصف في الحجة“

ووجه الظلم كامن في تقويل الخصم خصمه ما لم يقله وتأوله القول على نحو
فيه شطط ومغالاة

”لم ندفع فضل الأوائل من الشعراء وإنما قلنا إنهم كانوا أعراب أجلافا جفدة لا
يعرفون رقيق العيش“

أما لمظن الثاني فتمثل في نوع الحجج المعتمدة في اندثرة: فقد عاب صاحب
الغلمان على صاحب الجوّاري مواجهة المعقول بالمنقول، والرد على الرأي
بالمأثور، وهو ما لا يتناسب في مقام يدعى فيه المتناظران إلى المحاجة بالطريقة
نفسها لأنّ الإنصاف -في نظره- أن تُقرع الحجة بالحجة ويُعترض على العقل
بالعقل

”وأما احتجاج بالقرآن والآثار والفقهاء فقد قرأنا مثل ما قرأت. وسمعنا من
الآثار مثل ما سمعت...“

”فإن أنصفت فأتنا بمثل حجّتنا فأما تتلو علينا القرآن وتأتين بأحاديث ألقينا
فهذا منك انقطاع“

”فأما أن تجيئنا بأحاديث الرّهبان والفقهاء. فقد انقطع الحجاج بيننا وبينك“

وفي هذا السياق يسخر صاحب الغلمان من صاحب الجوّاري ضارياً له مثل

البصري والكوفي النذير تفاخراً بعدد أشراف أهل البصرة وأشراف أهل الكوفة. ويدرك صاحب الجواري مقصد خصمه فلا تعوزه الطريقة ولا الحجج،
 "نحن نترك ما أنكرت علينا ونقول..."

وعندئذ تتحول وجهة الحجج إلى العقل والحس والتجربة، فيعقد مقارنة بين الجارية والغلام موظفاً حجة الكم. فالاستمتاع بالجارية أطول مدة (أربعين سنة) والاستمتاع بالغلام لا يجاوز عشرة أعوام. وأفضل الأشياء ما كان أطول عمراً وأكثر ثباتاً. ويستند المناظر إلى حجة التفصيل فيكشف عن تعدد مصادر المتعة في الجارية (الأعجاز، الأفخاذ، اليهود) وضائق تحقيقها (يأتيها من القبل والدبر...) وفي المقابل يورد مساوئ الغلام وما يعرض له عند الخصي (وهو موضوع يستدعيه الجاحظ ويشعر فيه ولكن يقطع الكلام عليه لكونه يبتعد عن موضوع الرسالة).

وفي هذا السياق يستعيد الجاحظ الكلمة بعد أن أجراها على لساني صاحب الجواري وصاحب الغلمان، ويتوجه إلى القارئ واعياً بالمنهج (يشعر في تناول موضوع الخصي وما يعرض للخصي ثم يقطع الكلام والكلام في الأصل يطول). ويمكن تبرير هذا النظام بخطبة الكتابة لدى الجاحظ والمبادئ التي إليها يستند. فهو يلتزم بمبدأ المروحة بين فنون القول دفعا للملل وصرفا للسامة وارتابة

"ولولا خوف الملل والسامة على الناظر في هذا الكتاب لقلنا في الاحتجاج عليك بما لا يدفعه من كانت به مسكة عقل أو له معرفة".

فيرى في القول كفاية وبذلك تؤول المناظرة إلى الانقطاع.

في هذه المناظرة مثل الاختلاف قادحاً والاعتراض محركاً والإبطال غاية. مثل الادعاء والاعتراض محرك المناظرة، وسارت عملية الدحض والإبطال باعتماد ثلاثة أشكال من الحجج: أولها إيجاد حجة موازية تستقي من المرجع نفسه، وثانيها إبراز قصور الحجة، وثالثها مقارعة الحجة بالحجة وهو ضرب بدا في آخر المقاطع والوحدات، عندما دُعي على سبيل الإنصاف - إلى أن تُرد الحجة العقلية بحجة عقلية لا نقلية. كان ذلك في معرض لاحتجاج على طريقة الإفناع والدعوة إلى الإنصاف لئلا يكون الانقطاع.

وبفضل الاعتراض على الرأي أمكن لهذه المناظرة أن تمتد على ثمانية تبادلات قولية أو ثماني وحدات تناظرية ولد موضوعها الأكبر (الجواري والغلمان) موضوعات جديدة متناصلة من صلبه وردت في شكل ثنائيات متقابلة (العرب والعجم: القديم والمحدث؛ الطبع والصنعة؛ الإبداع والتأبع؛ البداوة والحضارة؛ القيم الأصلية والقيم الدخيلة؛ العقل والنقل، مقاييس الجمال بدوية وحضرية).

إن النظر في العلاقة بين هذه الوحدات النناظرية يبرز شيئاً مهماً هو قيام الاعتراض على ضرب مخصص من الحجاج متمثل في إيراد حجة موازية من المنهل نفسه. فكل بيت من الشعر يستحسن الشيء؛ بيت آخر يكشف عن مساوئه. ولكل حديث يدعم الأطروحة المراد الدفاع عنها حديثٌ يدحضها، ولكل آية قرآنية آية تخالفها. وهو ما يفضي إلى القول: لكل رأي رأيٌ مضاد، ولكل فكرة فكرةٌ مناقضة.

وقد قامت طريقة الجاحظ في هذه المناظرة على دفع الحجة بالحجة ومقارعة النشاهد بالشاهد. فجمع بذلك شواهد متضاربة بعضها يمجّد الجواري ويبرز محاسنهنّ وفضلهنّ وفتنة الناس بهنّ، وبعضها يفضّل الغلمان ويكشف عن قيمتهم ووظيقتهم. وقد وجد الجاحظ في القرآن والحديث مجالاً متسعاً لانتقاء شواهد بها أجرى خصومة بين طرفين صاحب الغلمان وصاحب الجواري. ويمكن الطرافة والإثارة في هذه الطريقة هو ما يبديه كل طرف من قدرة على دعم أطروحته ودحض أطروحة خصمه بشواهد من أشعار العرب ومن أحاديث الرسول وآيات القرآن. وإذا كان التويري في نهاية الأرب قد رأى أن

”من شرف الاستشهاد بالكتاب العزيز إقامة لحجة وقطع النزاع وإرغام الخصم [...] وأن الآية الواحدة المستشهد بها تقوّه في بلوغ الغرض وتوفية المقاصد لا تقوم به الكتب المطولة والأدلة القاطعة“¹

فإن الأمر يشكل إذا احتجّ المنتناظران بالمرجع نفسه واستدعى كلاهما شواهد دينية لدعم ما يقول.

1 شهاب الدين بن أحمد بن عبد الوهاب التويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، مطبعة دار الكتب العمريّة بالقاهرة 1929، سفر السابع، الباب الرابع عشر: القسم الخامس من ألفان الثاني في الكتابة، ص 29-30.

متى نظرنا في مسالك الحجاج عند كلا المتناظرين انكشفت جملة من علاقات التماثل والاختلاف: يتماثل المسلكان من جهة اعتماد المتناظرين كليهما على مدونة نصية واحدة هي القرآن والحديث وشعر العرب. فكل مناظر استقى من هذه المدونة شواهد تقوم مقام الحجّة القاطعة على صحة رأيه غير أنه لم يدرك أن المرجع الذي استند إليه يمدّ خصمه بحجج مقابلة وبالقوة التأثيرية نفسها. والمسلكان متقابلان من جهة تركيز أحد المتناظرين على الحجج العقلية ودعوة خصمه إلى اعتماد المسار نفسه لئلا يفضي التباين والاختلاف إلى الانقطاع. ولعلنا هنا ندرك سرّ اعتراضه على الشواهد القرآنية والشعرية وعلى الأحاديث والأخبار فتبادل الأقوال: من هذه الجهة، مختلف مسلماً ومنهجاً. كأنه العقل يواجه النقل ويسرح فيه ليسرّحه.

وعلى هذا الأساس تأخذ الأشياء صورتين: صورة حسنة وأخرى قبيحة، ومنهج المناظرة قائم على إثبات الشيء الواحد ونفيه، دعمه ودحضه.

3.1.1. القسم الثالث: فصل في النوادر الجنسية

يمتدّ هذا القسم من الصفحة الخامسة والعشرين بعد المائة إلى الصفحة السابعة والثلاثين بعد المائة. تضمّن جملة من النوادر الجنسية المأجنة، المليئة بالطرثاف والأشعار.

وهو فصل أعلن الجاحظ عن انتقال الكلام إليه

”وقد ذكرنا في آخر كتبنا هذا مقطعات من أحاديث البطالين ولطفاء ليزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطاً ويذهب عنه الفتور والكلال“.

وأعلن عن انتقال الكلام عنه إلى مبحث آخر يطرّقه ويخوض فيه:

”وقد اقتصررت كتابي هذا لئلا يملّ القارئ. وبالله التوفيق“.

وترد عبارة المحقق في آخر صفحات الفصل معلنة عن انتهاء كتاب مفخرة الجوّاري والعلماني، ويهيئ القارئ لكتاب جديد هو كتاب القيان. فما صلة هذا القسم بالمفاخرة؟ وهل يمكن اعتبار الانتقال من القسم الثاني - قسم المناظرة - إلى القسم الثالث - وهو فصل في الهزل والنوادر الجنسية - انتقالاً من الجدّ إلى الهزل؟

وإن: صح ذلك. فما هي أبعاد هذا النهج في الكتابة والتأليف؟

إن اختيار هذه الطريقة في التعبير مرتبط بمشروع جاحظي ثلاثي الأبعاد: مشروع فني يزاوج فيه بين الجد والهزل باعتبارهما سدين قوين لبناء أدب يحقق من الإقناع قدر ما يحقق من الإمتاع ومشروع فكري يساعد على الخوض في المحرم والمحظور، وعلى نقد أطروحات الخصوم وإبطالها وإبراز تهافتها، ومشروع إنساني يلبي ما في طباع الإنسان من محبة اللهو والليل إلى المرح والسراج، ويخرجه من وضع الوقار المتكلف والتدين المتصنع إلى وضع جديد يمنح النفوس حرية التعبير والتنفيس عن المكبوت¹

إن قراءة آثار الجاحظ لا تبقى القارئ في وضع التجرد ولا في منزلة الحياد، ولعمرة لا يجد بداً أو حرجاً من أن ينسج على منوال الكاتب والمبحث أحوج ما يكون إلى تنويع فنون القول:

"كانت حبي المدينة من المقلات، قالت: خرجت للعمرة مع أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه، فلما رجعتنا فكنا بالمرج نظر إلي زوجي ونظرت إليه، فأعجبه مني ما أعجبني منه. فواثني، ومرت بنا عير عثمان فقبعت قبة² وأدركني ما يصيب بنات آدم، فنفرت العير وكانت خمسمائة - فما التقى منها بغيران إلى الساعة".

2.1. فن المناظرة واستراتيجيات التعبير والتفكير

لا شك في أن هذه المناظرة -مثل غيرها من مناظرات الجاحظ- لم تنعقد في مجلس ولم تجر بحضور جمهور من النظارة ولا بوجود حكم يفصل بين المتنازعين ويحكم لأحدهما على الآخر. فهي عمل متخيل ووضع من أوضاع الخطاب يصاغ بطريقة قائمة على افتراض خصم ضمني ومناظر حقيقي -هو الكاتب- يرد على

1 ينظر: حمادي سواد، بلاغة الهزل وقضية الأجناس الأدبية عند الجاحظ، دار شوقي للنشر، ط 1، أبريل، 2002

عبد الله البيلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، (أبواب الثالث: بلاغة الهزل في المبحث الجاد: نوادر لجاحظ في الحيوان أنموذجاً)، ص 117-157.

2 القبع هو التخيير عند الجعاع. ويقال إن حبي علفت نساء أهل المدينة القبع والغيلة والرهز.

كلّ اعتراض بأسلوب شرطيّ تلازميّ (إن قلت [...] قلت [...]...). وبهذا المفهوم تصبح المناظرات أسلوباً أدبياً لعرض الأفكار وصريقة للتوسع فيها ومدققتها أسوة بالمتكلمين. وهو ما جعل هاجس تكثيف الحجج وجمع الأدلة وحشدتها مستتبداً بالأدباء المتكلمين لاقتناعهم بأنّ الضفر مرتهن بمهارات الكلام وتأييد وجهة النظر. فهذه المناظرة مصطنعة ومتخيلة وليست من جنس المناظرات المنعقدة في المجالس. ذلك أنّ المتناظرين لم يجتمعا إلا في ذهن الجاحظ. وهو ما يؤكد أنّ المناظرة الجاحظيّة طريقة تفكير بقدر ما هي وسيلة تعبير. فما غاية الجاحظ من مقارعة الحجة بالبحجة والجمع بين الشاهد ونقيضه؟ وما دلالة هذا الجمع؟ وإلام قصد؟

إنّ هذه الطريقة في التفكير والتعبير³⁰ الكلام في الشيء وضده - تعتبر من أهمّ المطرائق الحجاجيّة من حيث الدربة والمرن واكتساب المهارة والخبرة في بناء الخطاب وهدمه، خير أنّها تعدل بالكلام عن وظيفة تبين الحقيقة وإثبات الحق إلى الانتصار في المعركة والتغلب على الخصم. وكان من أثر اعتماد هذه الطريقة في الحجاج أن أضحى المناظر ينهض بوظيفتين مزدوجتين: هما الدفاع عن «وجهي الحقيقة فإذا به يحتجّ للرأي ونقيضه على السواء» فبدأ الكلام نوعاً من الرياضة الذهنية التي يستطيع صاحبها أن يثبت الشيء ونقيضه بأدلة تبدو قاطعة. وقد ترتّب على هذه الطريقة في التفكير أن انعقد الاختلاف والجدل في ذات المحتاج وجرى بينه وبين نفسه واستحال مترجماً عن وجهتي نظر متباينتين يتفنّن في إيرادهما والردّ عليهما، ولعنّ هذا الفنّ - فنّ الدّفع عمّا لا يؤمن به والإقناع بما يذهب إليه - موصول في أصله بطبيعة العملية الإقناعيّة نفسها.

وقد بدت هذه الطريقة في التفكير مخصصة، إذ تولدت من القول في المحاسن والمساوئ ثنائيات عديدة شملت الحضارة والأخلاق والدين والشعر من قبيل: البدو والحضر؛ قسوة العيش ولينه؛ العفة والفسق، العرب والأعاجم، القديم والحديث؛ الابتداء والاحتذاء، الطبع والصنعة.

وتندرج هذه المناظرة ضمن خطة في الكتابة والتفكير قائمة على تناول الموضوع الواحد بطريقتين متقابلتين: دعماً ودحضاً، تشريعاً وتفنيداً، إبطال حق وإحقاق باطل. ومن فوائد هذه الطريقة تدريب الأذهان على التفكير العملي؛ لاكتساب القدرة على نصرته المذهب. وليس الأمر مقتصرًا على رسالة مفخرة الجوّاري والغلمان، فقد استجابت مؤلفات الجاحظ لهذا الشرط ابديّ إذ تأسست

على أرضية حجاجية تجلّت في عناوينها إذ تركبت في الغالب من ضدين يوحيان بموضوع الرسالة وسار الحجاج فيها (الجواري والفلماني - البطن والظهر - المعاش والمعاد، الصمت والكلام، السودان والبيضان، الجد والهزل - الحجاب ورفع الحجاب، والعجمي والعربي، والبدوي والحضري، ومدح النبذ وذمه، والمرأة والرجل ومن أرفع حالا (النساء)، وفي الردّ على النصارى والمشبهة، ومن أولى بالإمامة أبو بكر أم علي، (العثمانية)، وقد قصد الجاحظ إلى تدريب القرّاء على التفكير العقلي القويم. بما هو المقصد الأسى من مختلف كنبه ورسائله. واكتسبهم مهارة الاحتجاج حتى في الموضوعات التي تبدو تافهة حقيرة. والجاحظ - بهذه الطريقة - يمرّر افتناعات انعتزلة ومنهجهم في التفكير، فيدرس الموقف انجاد في ثنایا الهزن ويمرّر الرأى المختلف فيه تحرير الحقائق لا يرقى إليها الشك.

وقد أشار به الحاجري في تقديمه كتاب البخلاء إلى غاية الجاحظ "بمدح الشيء وذمه في كثير من الموضوعات التي يعرض لها في كتبه والتي يحسنها بالتأليف: إذ يكتب كتاباً في ذم الكتاب وآخر في مدحهم. وكذلك في ذم الوراقين ومدحهم أيضاً، وإذ يضع رسالة في مدح العلوم وذمها، حتى شاع عنه ذا الاتجاه". ويعقد الحاجري صلة بين أسلوب الجاحظ وأسلوب «معلمي البيان» الذين كانوا بتأثير مذهبهم الفلسفي في حقائق الأشياء لا يعتبرون الكلام إلا أداة للخداع ووسيلة إلى العبث¹

ولهذه المناظرة صلة بالصراع القائم بين العقل والنقل في عصر الجاحظ. وهو ما يمكن تبيينه في سائر مصنفاته وفي مواقف خصومه منه. وفي هذا السياق رأى ابن قتيبة - وهو معاصر للجاحظ - في هذا الصراع امتحاناً لأهل الحديث، وانبرى مدافعاً عما نسب إليهم ووصفوا به، فقال في مقدمة كتابه «تأويل مختلف الحديث»: «إنك كتبت إليّ تعلمني ما وقعت عليه من ثب أهل الكلام أهل الحديث وامتھانهم وإسھابهم في الكتب بذھم وإرسيم بحمل الكذب ورواية المتفاضر حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطعت العصم وتعدى اسلمون

1 - هـ الحاجري، مقدمة كتاب البخلاء، ص 23.

وأكفر بعضهم بعضاً¹.

وقد لاحظ ابن قتيبة قدرة صاحب البخلاء على إحقاق الباطل وإبطال الحق، وهو أمر لا يجعله - في نظره - مؤتمناً على الحقيقة. يقول ابن قتيبة:

”ثم نصير إلى الجاحظ وهو آخر استكلمين والمعاير على المتقدمين، وأحسنهم للحجة استثارة وأشدّهم تلطفاً لتعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر ويبلغ به الاقتدار على أن يعمل الشيء ونقيضه ويحنج لفضل السودان على البيضان، وتجده يحتج مرة للعثمانية على الرافضة ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل علياً رضي الله عنه ومرة يؤخّره ويقول: قال رسول الله ﷺ ويُتبعه قل الجحار، وقال إسماعيل بن غزوان: كذا وكذا من الغواحيش. ويجلّ رسول الله ﷺ على أن يذكر في كتاب ذكرنا فيه فكيف في ورقة أو بعد سطر وسطرين؟ ويعمل كتاباً يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الردّ عليهم تجوز في الحجة كأنه إنما أراد ثنيهم على ما لا يعرفون وتشكيك الضعفة من المسلمين. وتجده يقصد في كتابه للمضاحيك والعبث يريد بذلك استمالة الأحداث وشرب النبيذ، ويستعزى من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم كذكر كبد الحوت وقرن الشيطان وذكر الحجر الأسود وأنه كان أبيض فسوّده المشركون وقد كان يجب أن يبيضه المسنون حين أسلموا، ويذكر الصحيفة التي كان فيها المنزل في الرضاع، تحت سرير عائشة فأكلتها الشاة، وأشياء من أحاديث أهل الكتاب في تنادم الديك والغراب... وهو - مع هذا - من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث وأنصرهم لباطل. ومن أيقن أنه مسنون عمّا ألف وعمّا كتب، لم يعمل الشيء وضده ولم يستفرغ مجهوده في تثبيت الباطل عنده“².

بيد أن ابن قتيبة قد ذم الجاحظ وحاكمه في محكمة الدين والمعتقد، غير أننا متى استبدلنا قاعة الحكم والقضاة فإن النتائج ستكون مختلفة إذ يستحيل القدح مدحاً وتصبح مآثره من عيون المناقب، ولئن اعتُبر الجاحظ في نظر أهل الحديث قد أخطأ الدين والعقيدة، فإنّه في نظر أصحاب الرأي قد أصاب العقل

1 ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 8.

2 المرجع نفسه، ص 59.

وأثبت مهارة واقتداراً على صناعة الكلام وإتقان فنون المواربة والمداورة بالعاني المختلفة، والإقناع بما لا يذهب إليه أو يؤمن به. إنه فن الدفاع عما لا يؤمن به والإقناع بما لا يذهب إليه، وهو فن موصول في أصله بطبيعة العملية الإقناعية نفسها. إذ هي قائمة في البدء على استباق المحاج ردود فعل خصمه وتجريده من حججه سبيلاً إلى التغلب عليه وإبراز تهاافت أطروحته.

وهذه الطريقة في التفكير والتعبير -الكلام في الشيء وضده- تعتبر من أهم الطرائق الحجاجية من حيث الدربة والمران واكتساب المهارة والخبرة في بناء الخطاب وهدمه، غير أنها تعدل بالكلام عن وظيفة تبين الحقيقة وإثبات الحق إلى الانتصار في المعركة والتغلب على الخصم. وهو حكم لا ينطبق تمام الانطباق على الجاحظ.

لقد تطفن الجاحظ إلى ما استجد في عصره من أساليب الاستمالة والسيطرة على العقول والأهواء التي لجأ إليها خصومه في الفكر والعقيدة بعد أن أعوزهم السلطان والقدرة والعدد والثروة، فإذا به ينهد للرد عليهم ويكشف قناعهم ويظهر سرهم ويبيدي مكتومهم، مجرداً إليهم من حججهم، مبطلاً بذلك أطروحاتهم¹. فإتيانه بالحجة ونقيضها وكلامه في مدح الشيء وذمه مندرجان ضمن سياسة في التفكير ليس الغرض منها التشكيك في الحقيقة وهدم المعرفة كما اتهمه بذلك الكثيرون وإنما هي بناء المعرفة بناءً واعياً قائماً على النظر في الظاهرة الواحدة من زوايا محتلفة بعيداً عن الوثوقية والتسليم، سبيلاً إلى ترسم حدود الصحة والصواب. فحال الجاحظ في هذه المؤلفات كحال القاضي يستمع إلى المتخاصمين:

1 يبدو هذا المشروع واضحاً في رسالة في نفي التشبيه ج 1، ص 288 وفيها يقول الجاحظ: "وقد كانوا [أهل التشبيه] يتكلمون على السلطان والقدرة، وعلى العدد والثروة، وعلى طاعة لِرِيع والسطة، فقد صاروا اليوم إلى المنازعة أميل وبها أكلت لأنهم حينما ينسوا من القهر بالحشوة والسنة وبإنباعة والولاء الفلسفة، وتوهمهم معتقة ونفوسهم حاتجة. ولا بد من كانت هذه صفته وهذا نعمته من أن يستعمل الحيلة والحجة، إذ أعجزه البشش والصورة. وكل من كان غيظه يقض عن حلمه وحاجته تغفل عن قناعته، فواجب أن يتكشف قناعه ويظهر سره ويبدو مكتومه. وقد أطلعني فيهم مناخرتهم لنا، ومقايستهم لأصحابنا. وقد صاروا بعد السب يحفون، وبعد حریم الكلام يجالسون، وبعد التمسك يستمعون، وبعد التجنيع يدرون، والعامة لا تظن لتأويل كنهها ولا تعرف مقاربتها، فقد دلت إلينا على قدر ما ظهر من ميلها".

أو النحامي وهو يستبق حجج الخصوم لمعرفة مدى قوتها ونخبر لداخل المناسبة لإبطالها والرد عليها. وهو على يقين من أن عمله يحميه من سعي عدوه إلى إفساد الفكر بالأباطيل العوّة والشبهات المزورة لأن

”المنافق العليم والعدو إذا اتكيد العظيم قد يصور لهم (العائنة) الباطل في صورة الحق ويلبس الإصاعة ثياب الحزم“¹.

وقد كان الجاحظ مدركاً خطورة هذه الطريقة حريصاً على ألا يُتهم بالانحياز إلى أحد الطرفين وهو يورد مجموع الحجج، يقول في هذا السياق:

”وسندكر جميع ما في هذه الأصناف من الآلات والأدوات ثم ننظر أيهم لها أشد استعلاً وبها أشد استقلالاً ومن أثبت كَيْساً وأفتح عَيْناً وأذكى يقيناً وأبعد غوراً وأجمع أمراً وأعمّ خواطر وأكثر غرائب وأبدع طريقاً وأدوم نفعاً في الحروب وأضرى وأدرب دربة وأغمض مكيدة وأشدّ احتراًساً وألطف احتيلاً حتى يكون الخيار في يد الناظر المتصفح لعانيه وإنتقّب لوجوهه والمفكر في أبوابه والمقابل بين أوثقه وآخره فلا نكون نحن انتحلنا شيئاً دون شيء وتقلدنا تفضيل بعض على بعض بل لعلنا أن لا نخبر عن خاصة ما عندنا بحرف واحد. فإذا دبرنا الكتاب هذا التدبير وكان موضوعه على هذه الصفة كان أبعد له من مذاهب الجدال والمراء واستعماك الهوى“².

وبالرغم من هذه التأويلات فإنه لا يمكننا التقليل من شأن المقصد البياني إذ لا يُستبعد أن تكون الأخبار التي ذكرها الجاحظ والرسائل التي كتبها والمعارك والخصومات التي أدارها بين أبطاله موضوعاً آتية من النصّ الديني نفسه³.

1 الجاحظ، رسالة مناقب الترك، ج 1، ص 189.

2 الجاحظ، الرسائل، ج 1، ص ص 29-30 (رسالة مناقب الترك) والنص نفسه موجود في الجزء 3، ص ص 189-190.

3 بحث حمادي المسعودي في فن قصص الأنبياء في التراث العربي وانتهى إلى حملة من النتائج منها هيمنة القرآن في قصص الأنبياء، وتضافره مع العديد من النصوص الأخرى يستدعيها تفحص متى أعوزهم القرآن، وانتهى المسعودي إلى أن غن القصص صلة بطبيعة النسخ القرآني التقدم على "المعروف والاختزال في عديد الموضع" ولاحظ أن "نصوص قصص الأنبياء كثيراً ما كانت تنطلق من النسخ القرآني وتتخذة إطاراً تنسج عني نواته القصص النبوية في جميع مجالات المعرفة

منطلقها ملاحظة آيات متضاربة حولها الجاحظ - بمهارة المحاجج البارخ وذكاء المجادل المقتدر - إلى موضوع عمل فني يحقق من الإفادة قدر ما يحقق من الإمتاع. ولم يكن وضع الحديث أمراً عسيراً على رجل "بعيد عن التحرج والتأثم في إيراد بعض الأشياء التي ينكرها الدين"¹ بل كان وضع الأحاديث وتوليدها "باباً من الأبواب التي اتسعت بها نزعة الجاحظ الأدبية ووجدت فيها متاعاً لها ومجالاً لعبقريتها" فتوليد الأقوال ووضع الأحاديث والجمع بين المقدس والدنيوي ونظم الرسائل استفيضة والقصص المثيرة، جميعها مندرجة ضمن مذهب في الكتابة تسلمه من الأوائل؛ وأضاف إليه وبرع فيه أيما براعة، فتنسب إليه وأضحى علامة واسعة فكره وتعبيره. وقد تختلف موضوعات كتبه ورسائله وتتعدد الشخصيات وتنسب إليه أقوال عديدة: غير أن أسلوبه في الكتابة يفضحه كما تفضحه مختلف أساليب الاستحالة وضرائق الاستدراج وإستراتيجيات الإقناع والتأثير.

بأنناظرة استنماع الجاحظ عرض آراء المعتزلة ومبدهم والدفاع عنها. والمناظرة بهذا المفهوم حسم للخلاف بمناقشة الآراء وعرض العقل الواحد على العقول الكثيرة. وهي بديل من العنف والاستسلام وسعي إلى تفويق اللسان على اللسان.

وإجمالاً ليس من انيسير حصر مدلولات انتهاج الجاحظ هذه الطريقة في التفكير والتعبير. والذي نذهب إليه هو أن الجاحظ قد قصد إلى غايتين متكاملتين أولاهما تدريب القراء على التفكير العقلي القويم، بما هو المقصد الأسمى من مختلف كتبه ورسائله؛ وإكسابهم مهارة الاحتجاج حتى في الموضوعات التي تبدو تافهة حقيرة؛ وثانيتهما تمرير اقتناعات المعتزلة ومنهجهم في التفكير، إذ كثيراً ما نراه يدس الموقف الجاد في ثديا الهزل ويبرر الرأي المختلف فيه تمرير الحقائق لا

تاريخياً ونفسياً وسيرة وقصاً (ص 586). وهذا التوزيع قد أفضى إلى تمرر التمرس على أصحابها بتأديتها وشأن لم توكل إليها في الأصل. وهي شأن تبيينها الباحث في فصل وطرف الأوي - وأهمها تحكي والتفسير والعظة والتوثيق والإمتاع - مستخدماً "غنى النص الديني من جهة وتجاوزة الغاية التي قصدها بعض المؤلفين من جهة ثانية وهي العبارة". ينظر: حمادي السعودي، فتيات قصص الأنبياء في التراث العربي، مسكياتي، 2037.

1 طه الحاجري، مقدمة كتاب البخلاء، ص 19.

يرقى إليها الشك. إن طريقة الجاحظ في التفكير ووسيلته في التعبير محاولة لتعقل الاختلاف ومشروع دفاع عن وجهي الحقيقة ودعوة إلى الحوار في مجتمع كثيراً ما يسرع إلى حسم الخلاف بحد السيف موصداً بذلك أبواب الحوار.

2. المرجعي والتخييلي: المناظرة بين السيرافي ومتى أنموذجاً

ما منزلة المناظرة في أدب أبي حيان؟

في أدب الجاحظ رؤية جدلية تجلّت في اختيار المناظرة طريقة تفكير وتعبير وستقرت في مباني النصوص والآثار ومضامينها، فلكل صوت صوت مضاد، ولكل حجة داعمة حجة داحضة، ولكن موضوع زاويتنا نظر على الأقل - تجعل الشيء الواحد محموداً ومذموماً، مرغوباً فيه ومرغوباً عنه.

وإذا كان الجاحظ قد احتفل بالمناظرة وبقن الكلام في الشيء وضده وإظهار وجهي الحقيقة والدفاع عما لا يؤمن به ولا يذهب إليه، فإن في مصنفات أبي حيان التوحيدي كلاماً نقدياً على المناظرة وتصوراً ناضجاً لمنزلة هذا الفن ومقوماته يمكن رصد متى قرئنا بين فن المناظرة وما يدور في فلكها من فنون مجاورة لها متميزة منها.

وفي هذا السياق، يرى التوحيدي أن الكلام مع الخصم من المهاترة والمناظرة والمذاكرة. فأمّا المهاترة فباب ينشأ من التنافس وإيثار الغلبة. وأمّا المذاكرة فالمقصود بها طلب الفائدة كالرأي المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق، وأمّا المناظرة فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة، قد تفضي إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهي كالفكاهة بين العلماء.

ونعلّ وقوع المناظرة في منزلة بين المنزلتين استدعى من التوحيدي بحثاً في جدوى هذا الفن وقدرته على إجلاء الحق وميز الصواب. وهو مطلب لا يدرك إلا "إذا صدق النضر، وكان الناظر عارياً من الهوى"¹.

ونكرّ في الناظرين عجزاً كثيراً ما

"ينضي بهم إلى الحيرة، والحيرة مضلة، والمضلة هلكة"²

ومرجع هذا العجز إلى أن

1 التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، اللينة 13.

2 المرجع نفسه، لالة 16.

"المحوظ بسيط، والدروك بعيد، والناظرين كثيرون، والباحثين مختلفون، والكثرة فاتحة الاختلاف، والاختلاف جالب للحيرة، والحيرة خائفة للإنسان؛ والإنسان ضعيف الأسر: محدود الجملة، محصور التفصيل، مقصور السعي، ملوك الأول والآخر، غشازه كثيف، وباعه قصير، وفائته أكثر من مدركه، ودعواه أحضر من برهانه، وخطؤه أكثر من صوابه، وسؤاله أظهر من جوابه"¹

وعلى هذا لأساس يرى أبو حيان أن من المسائل مسائل أجدر بالمرء أن يعترف بها بدلاً من الفحص عن كنهها وبرهانها وما يستصحب الفحص من نقض واعتراض ومن تغايط عارض على جهة التنافس والتناصف والمساواة والمباطنة².

والأمر في مجال العقائد أنكى وطريقة انتجادلين فيها أنكر لأنها تملأ القلب الخالي من الشبهة شكاً وتحشو الصدر السليم من الريب ارتياباً. وهي طريقة ممقوتة من جهة أن صاحبها

"يتكلم في مائة مسألة ويورد مائة حجة ثم لا ترى عنده خشوعاً ولا رقة، ولا تقوى ولا دعة، وإن كثيراً من الذين لا يكتبون ولا يقرأون ولا يحتجون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضلون خير من هذه الطائفة وألين جانباً وأخشع قلباً وأتقى لله عز وجل، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثواب والعقاب، وأقلق من الهفوة، وألوذ بالله من صغير الذنب، وأرجع إلى الله بالتوبة، ولم أر متكلماً في مدة عمره بكى خشية، أو دمعت عينه خوفاً، أو أقلع عن كبيرة رغبة، يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصبين، ويتلاقون متخذهين، ويصنفون متحاملين"

وينتهي به هذا الوصف إلى الدعاء عليهم لمبلغ أذاهم وعظم بلواهم وانتشار دائهم وعسر دوائهم

"جدد الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، [...] وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعفاً، وساكنه متجعجا"³.

لذلك يرى التوحيدي أن تقليب المسائل بالجدل لا يزيد لها إلا إغلاقاً، ويرى

1 التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، النيلة 35.

2 المرجع نفسه، النيلة 25.

3 المرجع نفسه، النيلة 8.

أن

”من طلب طمأنينة النفس، ويقين القلب، ونعمة البال، بطريقتهم أصحاب الجدل وأهل البلاء، حلّ به هذا البلاء. وأحاط به هذا النشأ“.

وارجع ذلك إلى أن الكلام أعلم الكلام

”كلّ جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشويه وتمويه، وترقيق وتزويق، ومخالطة وتورية، وقشر بلا لبّ، وأرض بلا ريع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا متن، وورق بلا ثمر، والمبتدئ فيه سفيه، والمتوسط شاك، والحاذق فيهم متهم، وفي الجملة آفته عظيمة، وفادته قليلة“¹.

وطريقة المتكلمين غير طريقة الفلاسفة والفكرين: يسعى الفيلسوف إلى اعتبار الحقّ في جمئته وتفصيله، بينما لا يتورّع المتكلم عن استعمال شهادة من العقل مدخولة وعن الهوى يمدّ به على العقل. والفلسفة سياسة عقلية تبحث في الحقّ دون تعويل على كثرة معتقديه ولا ترفض ما بدا من الآراء خاطئاً لقلّة منتحليه ولا تؤثر ما حظي عند الناس بالتقديم والإيثار ولتعظيم الاختيار، لأنّ سلطانها العقل –وسلطان العقل في بلاد الطبيعة غريب- والغريب ذليل² - أما الكلام ففيه قدر من المغالطة والتمويه والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق مرجعه إلى هوى انتحليين وتعصب الناصرين وحيل المنفقين. والفرق بينهما يشمل الأخلاق، فالباحث عن الحقّ نبيل المقصد شريف الغاية ذو أخلاق إلهية، وفي أخلاق الباحث عن الغلبة سوء أدب كثير، وفلة تأله وسوء ديانة، وفساد دخلة، ورفض الخزع بجملته³.

ونجد التوحيد في سياق آخر يبحث في علة اختلاف الأجوبة في المسائل العلمية وإصلا إياه بالتوجهات والحواشي وتفاوت العبارات جزالة وضعفاً، واختلاف مرصد الناظرين الباحثين واقتسامهم جهات النظر، ونجده ينتهي في

1 أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط 1، 1996، ص 86، المقابلة الخامسة والثلاثون.

2 أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص 52-53 المقابلة السابعة عشرة

3 المرجع نفسه، ص 116، المقابلة الثامنة والأربعون.

لمقايسة نفسها إلى أن الحق ليس مختلفاً فيه بن الناظرون إليه اقتسموا الجهات¹. فالآراء ثمرات العقول: وهي مختلفة صفاء وكدرأ، وكمالاً ونقصاً، ووضوحاً وخفاء، وإيجازاً واتساعاً؛ وهي عرضة للنفس تؤثر فيها والطبيعة تستولي عليها. ومتى حصل ذلك كان نصيب الباطل في الرأي واعتقد أكبر وأخضر. لذلك كان عرض العقل الواحد على العقول المختلفة أنجع سبيل لتبصر الحقيقة واختبار المعرفة لكون "النفوس تتقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفتح".

وما بين الإيمان بالاختلاف والتحفّظ منه، والدعوة إليه والتحذير منه، والتسليم به والاعتراض عنيه، والتعايش الفكري المعبر عن التسامح الهادف إلى إظهار الحق وانصواب، والثوق بن رأي المعبر عن التعصّب والعناد والمسالمة والمباينة بتنزل فن المناظرة في تصور أبي حيان النقدي. فهل لهذا التصور النقدي تأثير فيما نقله التوحيدي من مناظرات؟

نقل التوحيدي ما جرى في المجانر التي تردّد عليها من محاورات ومناقشات فلسفية ومحدثات أدبية ومسجلات فكرية. ولم يكن نصيب المناظرات وإفرا في ما نقل، ثم إن ما استقرّ في آثاره من مناظرات يثير قضية الحدود بين المنقول والموضوع. وهي قضية موصولة بوجه من وجوه أدبية هذا الفن. وهو مبحث نقرع بابه انطلاقاً من ليلة مشهورة من ليالي الإمتاع والمؤانسة، هي الليلة الثامنة، استدعى فيها أبو حيان، استناداً إلى مصادر ذكرها، وقائع مناظرة انعقدت في مجلس الوزير ابن الفرات، بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس القناني.

وردت هذه المناظرة داخل جنس أوسع - هو الليلة - ووردت لليالي بدورها داخل جنس أشمل استوعبها هو كتاب الإمتاع والمؤانسة بوصفه رسالة وجهها التوحيدي إلى أبي الوفاء المهندس. وسننظر في المناظرة مرتحلة في مقامات عديدة. قبل أن تستقرّ في الإمتاع جنساً مندرجاً في جنس متولداً منه، مولداً بدوره جنساً جديداً، ضمن عملية إبداعية تستوجب تدقيق النظر.

1.2. مقام الرسالة (التوحيدي / أبو الوفاء المهندس)

لتأليف الإمتاع والمؤانسة قسمة ذكرها التوحيدي في مقدمة كتابه وخاتمته ولع منها وردت في تضاعيفه، وهي قسمة التأميل وطلب الجاه والجدوى والقصد إلى خطب الجود وانتجاع الجذب تبرأ بشظف العيش وسوء الحال. وقد كان أبو الوفاء المهندس سبب أبي حيّان إلى بلاط الوزير البويهبي ابن سعدان وسبيله إلى صون النفس عما به يراق ماء الوجه وإلى تنفيق بضاعة أهل العلم في السوق الكسدة. فله من هذه الجهة عليه فض، وعلى أبي حيّان لصديقه، من الجهة نفسها، واجب الوفاء لأبي الوفاء، وتبديد ما ساور النفس من شكوك لا سيما أن بلاطات الوزراء يجري فيها ما يجري مما يبعث على الحيطة والحذر، والقيظ وانحزم، ومعرفة دقيق الأمور تُرصد في لحظات الأنس والاسترسال بين الأديب والوزير عندما ينطلق اللسان على غزو البديهة متحرراً من إكراهات المقام. ولا يُستبعد في رواية أبي حيّان التزديد والتأليف، لا سيما أن الرجل في مجال إنشاء الأقوال ونسبتها معترف، ولذلك صلة بتقاليد الكتابة في قديم أدب العرب.

وإذا صحّ هذا الأمر فإن النص الأدبي يشهد أمراً عظيماً وحدثاً جليلاً متمثلاً في انتقاله من حال إلى حال: من غفو المشافهة إلى تدبير الكتابة، ومن نظام علامي مواز يساعد على إثباته انقص بتوظيف الثبر وكيفيات النطق رفعاً وخفضاً، وهمساً وجهراً، وتشديداً وارتخاءً، وسائر طرائق التّواصل التي تكون فيها لإشارة بديلاً من العبارة وأنهض من القلم بالمقصد، وجملة ما يعرض للمتكلّم من حالات تكشف عما في أعماق النفس من اضطرابات، من قبيل الاحمرار والارتعاش والارتباك والتّجهّم والتّقبّض والانشراح والانبساط، وما يرتسم على لوجه والجسد من علامات وحركات إلى ما تقتضيه الكتابة من طقوس مغايرة وما تتوسل به من أنظمة الإبلاغ والتبليغ ونعلّ أهمّ تحوّل يكمن في الانتقال من إكراهات انقمام تعرض للمشافهة إلى فسحة الكلام يتخيّر ويهذب ويرتّب على نحو يرقى به في مراتب الجمال. أو لم يقل صاحب البرهان

”ليس العجب من رجل تكلم فأخطأ أو قصّر ولكن العجب ممن أخذ دواة وقرطاساً وخلا بفكره، كيف يعزب عنه باب من أبواب الكلام يريد أن يوجه من وجوه الطالب يؤمّه“.

وانطلب عسير لاعتماده على الذاكرة، والذاكرة قاصرة، ولا استدعائه العلم، ولفة

العلم السبيل: ولجريانه في مجلس الوزير والمجالس أمانات، ولائصاله بالسياسة: وفي السياسة ما كل ما يجري يُقال، ولاقتضائه عقد بين المرسل والمرسل إليه، فيه تتحدد مراسم الكتابة ويُتقيد بضوابطها. ومن أهم مقومات هذا العقد، مما يندرج في خطة لكتابة وإتقالييف: أن يكون الدقن أميناً وفيماً يروي ما جرى دون تزبد أو تحوير، وأن يكون الكلام المنقول

”على تباعد أطرافه واختلاف فنونه مشروحات، والإسناد عالياً متصلاً، والعتق تاماً بيتاً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً منصداً، والتعريف قليلاً يسيراً“

وأن يتوخى الحق في تضاعيفه، والصدق في إثباته وتوضيحه، وأن يلتزم بجملة من القواعد والضوابط منها مراعاة مواطن الحذف والإطناب، فلا حذف يخل بالمعنى، ولا إلحاق يوصل الكلام بالهذر. ويكون التنبيه على ما يعترى القائل من فتنة الكلام من قبيل تجميل القبيح وتكثير القليل،

”فإن الكلام صلف تياء لا يستجيب لكرن إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن أنشط كآرن المهر وإباء كإباء الحرون التي لا تبرج أعلى الجبال من الصيد وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة ويتعسر مراراً، ويذل طوراً ويعز أطواراً“.

لذلك يُطلب إلى أبي حيان أن يتقيد بجملة من ضوابط الكتابة تتيح للمكتوب البقاء والإرواء والإفادة والإمتاع لكون الكتاب يشمل نفعه من حضر ومن غاب:

”واعمد إلى الحسن فزد في حسنه. وإلى القبيح فنقص من قبحه: واقصد إمتاعي بجمعة نظمه ونثره، وإفادتي من أوله إلى آخره، [...] ولا تومي إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى في السمع وأعذب في النفس وأعلق بالأدب، ولا تفصح عما تكون الكناية فيه أستر للعيب، وأنفى للريب“.

والتوحيدى وإع بأن مطلوب مخاطبه عزيز المناك وأن الخوش فيه يشق ويصعب. إذ

”ليس يصح كل ما يقال فيروى على وجهه، وليس يخفى أيضاً كل ما يجري فيمسك عنه، والأمور مرجة [الفساد والفتن والاختلاط والاضطراب] والصذور

حرجة والاحتراس واجب والتصح تقبول والرأي مشترك¹.

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يتقرر جميع ما جرى ودار بين الأديب والوزير، لأن الأمر موصول بقوة أحكم هي قوة الكذبة وطقوسها، وهي رديف التلطف بالسحر الحلال.

ويستأذن التوحيدي أبا الوفاء المهندس في تحويل الكلام إلى رسالة "تتضمن على الدقيق والجليل، والحلو والمر، والصري والعاسي، والمحبوب والمنكروه..." ويكون الجواب "إن فعل".

وعلى هذا النحو تصبح الرسالة إطاراً يحتضن أجناساً قولية ويوندها في آن واحد، ضمن عملية أدبية هي في ظاهرها نقل وتسجيل وتوثيق وفي حقيقتها إنشاء وتركيب وتأليف.

وفي سائر نياحي الإمتاع والخانسة ما يذكر بهذا المقام ويذكر فضل هذا الصديق. تتبين ذلك في الجمل الدعائية لاعتراضية، وفي جمل الإشارات التي تستدعي الإطار العام للكتابة والتأليف. يقول التوحيدي، قبيل عرض المناظرة في الليلة الثامنة:

"ثم إني أيها الشيخ -أحياءك الله لأهل العلم وأحيي بك طالبيه- ذكرت نلوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح [الفضل بن] جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى [بن] يونس النخائي، من أهل دير قلبي، كان نصرانياً عاد بالمنطق، وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في زمنه؛ نزل بغداد بعد سنة عشرين وثلاثمائة، وكانت وفاته في سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة] واختصرتها، فقال لي: اكتب هذه المناظرة على التمام فإن شيئاً يجري في ذلك المجلس التبيد بين هذين الشيخين بحضرة أوتنك الأعلام ينبغي أن يعتنم سماعه وتوعى فوائده؛ ولا يتهاون بشيء منه. فكتبت: حدثني أبو سعيد بلع من هذه القصة. فأما علي بن عيسى الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة".

ونقف في هذا الشاهد على حدث مهم له صلة بتوثيق المناظرة، وهو أن طلب الكتابة قد تم بأمرين وصدر عن سلطتين: أمر الوزير البويهري وقد كان -في

1 التوحيدي، الإمتاع والخانسة، ص 421.

ظاهر القول- مدفوعاً بجمع فوائد العلم، وأمر الصديق، وقد كان غامضاً مريباً، مدفوعاً برغبة في معرفة ما جرى في بلاط الوزير. ويمكن أن نضيف إليهما سلطة الثالثة هي سلطة الكتابة وأمر! ثالثاً يوجهه أبو حيان إلى نفسه وله فيه ما يرب شتى يكشف عنها التحليل.

هذا مقام الرسالة، يجري بين التوحيدي وأبي الوفاء، وهو إطار شامل لأربعين ليلة شبيهة بما كن يجري بين بارعة القصص شهريار والملك شهريار. تُستهل في الغائب بكلام الوزير يقترح عل أبي حيان موضوعاً يحلله ومساءلة يستطلع فكره فيها: أو يطلب إليه إبداء رأي أو شرح غريب أو توضيح غامض أو رفع مشكل أو إمتاع مجلس. وإجمالاً بُنيت تلك الليالي على طلب وتحقيق الطلب: وسؤال وتقديم الجواب. وفي تضاعيف السمر تنفتح شهوة المعرفة فيكون الاستطراد والمراوحة بين فنون الأدب والفكر: قبل أن تُختم الليلة بملحة الوداع، من دون أن يعني ذلك سير المحاوراة بينهما على غير منهج أو انقياد المتحاورين لشجون الكلام. في هذا المقام -مقدم السمر- تتنزل المظاهرة، ومن صلب الليالي تتولد وقد دفع إليها مسار الحوار، في سياق مخصوص يسمح باستدعائها ويجعلها مكوناً من مكونات الليلة الثامنة وعنصراً من عنصر تكوينها.

2.2. مقام المسامرة (التوحيدي / وابن سعدان)

الافتتاح والتأطير

تبدأ الليلة الثامنة، في مقام المسامرة، وفي جنس مشكلي يقع على حدود أجناس يعسر إسماء النص إلى أحدها، ما بين محاوراة المفكرين والفلاسفة، ومحاضرة الأدباء والبلغاء، ومسامرة الجلساء والأصفياء.

يفتح الوزير الليلة -والافتتاح من علامات السلطة وامتنان الكلام- ويختمها لا على ما جرت به أغلب الليالي: طالباً ملحة الوداع، بل منبهاً محاوره الذي استرس في الكلام على أن

“النيل قد ولى، والنعماس قد طرق العين عابثاً والرأي أن نستجم ننشط، ونستريح لنتعب“

ضابطاً له موضوع الليلة القادمة حتى يستعد ويتزود

”وإذا حضرت في الليلة الغالبة أخذنا في حديث الخلق والخلق إن شاء الله“

راسماً له طريقة تناول ما يعرض من مسائل

”وأنا أؤكد هذا الإعلام ليكون باعثاً لك على أخذ العتاد بعد اختماره في صدرك، وتحيل الحال به عند خوضك وفيضك، ولا تجبن جبن الضعفاء، ولكن قل واتسع مجاهر بما عندك، منقفاً مما معك. وانصرفت“.

في الليلة الثامنة مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح [الفضل بن] جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى ابن يونس القنائي، وردت في ثنايا القول الجاري بين الوزير ابن سعدان والأديب أبي حيان. تقدمهم حديث ابن سعدان عن أيسر الطرق لإدراك الفلسفة وبلوغ الحكمة ونيل السعادة وتحصيل الفوز، وردّ أبي حيان وموقفه من رسالة ابن يعيش من جهة ومن طرائق تحصيل المعارف والعلوم وقدرة الإنسان على الكمال من جهة ثانية. وفي ثنايا الرد يذكر التوحيدي لابن سعدان مناظرة جرت في مجلس الوزير ابن الفرات بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس القنائي، ثم يستأنف الكلام بعد الانقطاع.

”فقال لي الوزير عند منقطع هذا الحديث: ذكرني شيئاً قد دار في نفسي مراراً وأحببت أن أقف على وضح: أين أبو سعيد من أبي علي، وأين علي بن عيسى منهما، وأين ابن المراهي أيضاً من الجماعة؟ وكذلك المرزباني وابن شاذان وابن الوراق وابن حيويه؟“

ويجيب التوحيدي عاقداً المفاضلة بين هؤلاء الأعلام، ذاكراً فضل كل منهم في مجاه وعلمه، ما عيب عليه، وما قصر فيه، وما جنح إليه، وما اشتهر به، مما يمكن إدراجه ضمن أدب المفاضلات والموازنات. فالمناظرة من هذه الجهة تمثلت عنصر بناء لليلة الثامنة وأحد مكوناتها النوعية والدلالية والتأويلية. وهو ما يدعونا إلى النظر في سياقها.

يستند ابن سعدان، في فتحة الليلة، إلى رسالة ابن يعيش في إمكان إدراك الفلسفة، فيعرضها بإيجاز ويستوقف التوحيدي على غرضها. حاول ابن يعيش في هذه الرسالة أن يفشي أسرار الفلسفة بما هي علم مضمون به على غير أهله، فتحدث عن نهج مسلول مختصر عظيم الفائدة قليل العناء، خلافاً للنهج السائد والمتداول، القائم على إتعاب الطالب والتطويل عليه. والشهجان مختلفان من

جهات عديدة: في النهج الأول إخلاص للعلم والنهج الثاني تكسب به، هذا ييسر تحصيله وذاك يمنع الجواز إليه، فالفرق بينهما هو فرق ما بين التبسيط والتطويل، وكذلك العالم يرى في صورتين: صورة المعين على بلوغ الحكمة، وصورة الغاش الحاسد يكتنم علمه ولا يسمح به إلا بمقابل، قد اتخذته معيشة ومكسبة ومأكلة وشربة. أو هو كما يوجزه التشبيه ويكتفه دلائلًا (كسور من حديد)، فدون تحصيل المعارف والعنوم عقبات وأي عقبات. في هذا العرض اتهم ضمني للعلماء والأدباء بالبخل وقلة النصح ولؤم الطبع.

”وقال لي مرة أخرى: أوصل وهب بن يعيش الرقي اليهودي رسالة يقول في عرضها بعد التقرُّب الطويل العريض: إن هنا طريقاً في إدراك الفلسفة مُدلة مسلوكة مختصرة فسيحة، ليس على سالكها كد ولا شق في بلوغ ما يريد من الحكمة ونيل ما يطلب من السعادة وتحصيل النور في العاقبة، وإن أصحابنا طولوا وهولوا وطرحوا انتوك في الطريق. وسعوا من الجواز عنه غشاً منهم وبخلًا ولؤم طباع وقلة نصح وإتباعاً للطالب وحسداً للرَّغب، وذلك أنهم اتخذوا المنطق والهندسة وما دخل فيهما معيشة ومكسبة، ومأكلة وشربة، فصار ذلك كسور من حديد لطلاب الحكمة والمحتجِّين للحقيقة والمتسفِّحين لأثناء العالم وكلاماً هذا معناه: وإلى هذا يرجع مغزاه.“

تضمنت رسالة ابن يعيش قضايا تتعلَّق بعسر طريق الفلاسفة وباستراتيجيات تحصيل القول الفلسفي تطويلاً وتشعيباً، وإتباعاً وإرهاقاً، بل حفظاً واستثثاراً لا يخلو من الحسد والتكسب. والمسلك مثير لأن حركة الثقل قد ابتدأت قبل عصر أبي حيان بزمان. فهل الأمر موصول بصعوبة الترجمة وجدة المصطلحات والمفاهيم وضعف التكوين أم بسوء طباع الفلاسفة والمناطقة وحيلهم في التكسب والارتزاق؟ أيا يكن الجواب فإنه لا يمكن إنكار وجود صراع في الحضارة العربية الإسلامية لا بين أصيل العلوم ودخيلها فحسب بل بين مسلكين في تحصيل العلم وقيمتين أخلاقيتين مختلفتين: بين علم لا يَصان إلا ببذله ونشره، وعلم مضمون به لا على غير أهله وإنما بغير حقه. وللمسألة وجه آخر: ما قيمة المعارف والعنوم إن هي لم تحم صاحبها من الفقر المدقع ومن التكفف القاصح عند

1 ورد هذا الاسم في المقابسات، كان أبو حيان يسأله في مسائل الفلسفة.

الخاصة والعامة؟ وقد يكون الجواب على هذا السؤال بالفعل الذي أقدم عليه أبو حيان وهو في عشر اتسعين، عندما قام بإحراق كنبه. هذا سؤال الوزير، فكيف سيكون رد الأديب؟

قامت خطة الرد على تعقل المسألة بإنعام النظر فيها وانتهاج طريق الإنصاف دون تعصب لأصحاب المهنة ولا عرض تقريرنا يقال عنهم. هو منهج يحق الحق ويبطل الباطل ويسعى إلى توضيح الغامض وشرح الملتبس ورفع الشبهة وبيان وجوه المغالطة. سلك فيه التوحيدى مسلكين:

— مسلك التبرير والإعذار: ذلك أن ابن يعيش —وهو صورة لأبي حيان— أرسل إلى الوزير نصحا وتقربا وطلباً للانتجاع. وهو صورة للعالم وجود بعلمه ويبخس عليه أهل عصره، فإذ هو شديد الفقر ظاهر الخصاصة لاصق بالدقعا.

— ومسلك التوضيح والاحتجاج: وفيه ينبّه على المغارقة القائمة بين كثرة العلوم وقصر عمر الإنسان. مما يحول دون لكمال، فهو عظيم الضموج محدود الوسائل، ويخلص التوحيدى من هذه القضية إلى قضية ثانية هي تدبر المسلك الكفيل بنيل السعادة وتحصيل الفوز والنجاة. وذلك بمعرفة الطبيعة والنفس والعقل وإلّنه ليكون بذلك في غنى عن قراءة الكتب الكبار ذوات الورق الكثير. ولكنه ينتهي، فيما بعد، إلى أن هذه الطريق غير متاحة لجميع الراغبين في العلم، نتبين ذلك في صياغة القول بسؤال بلاغي يفيد معنى الاستبعاد (ولكن أين ذلك الفرد؟) ومنها يخلص التوحيدى إلى حاجة الإنسان إلى الآخر واستعانتة به في اقتفاء آثار المنطقيين والهندسين، لأن القدر بنفسه قليل، والمستطيعين بغيرهم كثير.

وفي هذا السياق يستدعي صورة علم من أعلام الفلسفة والمنطق "متى كان يمي ورقة بدرهم مقتدرى" وهو شاهد يؤكد ما جاء في قول ابن سعدان في أول الليلة. ويبيد التوحيدى رأيه فيه مستيشعاً فعالة، مؤكداً خسارانه، مكذباً زعمه (وعنده أنه في ربح) ثم يسلك مسلك التقييد والتشنيع عليه: فيذم خلقه وسلوكه،

"فإن متى كان يُعطي ورقة بدرهم مقتدرى وهو سكران لا يعقل، ويتكلم، وعنده أنه في ربح، وهو من الأخسرين أعبالاً الأسفلين أحوالاً".

وفي هذا السياق يُستأنف الكلام من جديد. وقد حصل تداخل بين المقام الترسني (موجه إلى أبي الوفاء المهندس) ومقام المشاقفة (التوحيدى في بلاط الوزير وقد

طلب إليه كتابة المناظرة) ومقام الكتابة (التوحيد) وهو يعيد تركيب المناظرة في (الإمتاع).

ويكون استدعاء المناظرة سبباً إلى فنّ من أفانين الأدب جديد وإلى ضرب من ضروب النقد هو أقرب إلى الموازنات والمفاضلات، نتيئذ هذا في طلب الوزير ابن سعدان:

”فقال لي الوزير عند منقطع هذا الحديث: ذكرتني شيئاً قد دار في نفسي مراراً وأحبّ أن أقف على واضح، أين أبو سعيد من أبي علي، وأين علي بن عيسى منهما، وأين ابن الراعي أيضاً من الجماعة؟ وكذلك المرزباني وابن شاذان وابن الوراق وابن حيويه؟“

ويتحقّق الطلب بجواب أبي حيّان وتناونه موضوع المفاضلة بين أعلام الأدب والفكر برؤية وروية وبحث دقيق وتفكير عميق وبمنهج يُنصف به الأدباء والفكرين فلا يقضي لهم أو عليهم بقدر ما يكشف مواطن إجادتهم ويبرز فضائلهم وحدود إضافتهم. فأبو سعيد، وهو أحد المناظرين

”أجنعُ نَشمِ العلم، وأنظمُ لمذاهب العرب وأدخل في كل باب، وأخرج من كل طريق، وألزم للجادة الوسطى في الدين والخلق، وأروى في الحديث، وأقضى في الأحكام، وأفقه في الفتوى، وأحضر بركة على المختلفة، وأظير أثراً في المقتبسة. ولقد كتب إليه نوح بن نصر - وكان من أدباء ملوك آل ساسان - سنة أربعين، كتاباً خاطبه فيه بالإمام وسأله عن مسائل تزيد على أربعمائة مسألة، الغالب عليها الثخروف، وباقي ذلك أمثال مصنوعة على العرب شكّ فيها فسأل عنها (...). وأبو سعيد مات في رجب سنة ثمان وستين وثلاثمائة.“

ويعمد التّوحيدي إلى المقابلة بين نمطين من المعرفة والسلوك إجلال الصّفة في ذات الموصوف بها، فإذا كان أبو سعيد

”يصوم الدهر، ولا يصلي إلا في الجماعة؛ ويقيم على مذهب أبي حنيفة، ويلبي القضاء سنين...“

فإنّ أبا علي

”يشرب ويتخالع ويغارق هدي أهل العلم وطريقة الرّبّانيّين وعادة المتسكّين“

ويخلص القارئ، بهذه المقابلة، إلى أن أبا سعيد منفرد النظر بعيد القرين.

وموضوع الموازنة والمفاضلة مبحث عسير وأمر متعذر ما لم ينل الموازن أو المفاضل درجة من يتحدّث عنهم ويفاضل بينهم، بل أجدر به أن يشرف عليها ويفوقها لتتأخّل له المعرفة العميقة واستخلاص النتائج الدقيقة بعيداً عن الانطباعات والتخمينات. وقد بدأ التوحيدى فيما رصد من فروق ناقداً راسخ القدم في العلم ذا زاد يكسبه قدرة على تبديد ما أشكل عليه.

ومتى نزلنا المناظرة في سياقها ووصلناها بما قبلها وبعدها تبيناً أنها نهضت بجملة من الوظائف وحلت محلّ الحجة على أمور كثيرة:

- هي حجة على قول أبي حيان (رأيه في المسألة: إدراك الفلسفة ونبوغ الحكمة)
- وهي تفصيل حيوي لموقفه من متى،
- وهي استجابة لرغبة الوزير الذي أمره بكتابتها،
- وهي وفاء لأبي الوفاء المهندس الذي طلب إليه سرد جميع ما جرى في بلاط ابن سعدان،
- وهي بالنسبة إلى التوحيدى ذات وظيفتين مزدوجتين: هي وعي بغائده العلم والجدّ في تحصيله ونشره "فإن شيئاً يجري في هذا المجلس النبوي ينبغي أن يغتنم سماعه" وهي ممارسة الوجود بالكتابة والإبداع.
- وهي متولدة من جنس المحاضرة ومولدة لجنس آخر من الكلام هو أقرب إلى أدب الموازنات.

هذه صورة المناظرة في سياقها العام الذي احتضنها. لها به وسائل ومعاهد نسب، وله بها أسباب إلى الأدب. غير أن للمناظرة خصائص ومميزات ووظائف ومدلولات آتية من جهة تركيبها وأدائها وتوزيع الأدوار فيها.

وإذا كان الإمتاع والمؤانسة قد حفل ببعض المناظرات التي كان فيها التوحيدى طرفاً مشاركاً أو حاضراً معانيناً. فإن أهم ما يستوقف الباحث في هذه المناظرة اعتماد التوحيدى فيها مصدرين صريحين مثيرين. ومصدر ثالثاً مسكوتاً عنه مؤثراً في سرد أحوال المناظرة، متحكماً في انتقاء الأقوال وتوزيعها، موصولاً بموقف التوحيدى من الجدل عامة، وهو مصدر يستخلص من آرائه المبثوثة في تضاعيف مصنّعاته ويدعو إلى التدبّر ويبعث على التفكير.

مصادر الخبر ومراجع الكتابة

يقول التّوحّيدي قبل سرد المناظرة:

(فقال لي [ابن سعدان]: اكتب هذه المناظرة على التّمام فإنّ شيئاً يجري في ذلك المجلس الشّيب بين هذين الشّيوخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يُعتمد سماعه وتوحي فرأيت: ولا يُتهاون بشيء منه. فكتبت: حدّثني أبو سعيد بلمع من هذه القصة. فأما علي بن عيسى الشّيخ الصّالح فأثّر رواها مشروحة)

ويقول بعد أن عرض المناظرة:

(هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرّماني الشّيخ الصّالح بإملائه. وكان أبو سعيد قد روى لَمَعاً من هذه القصة. وكان يقول: لم أحفظ عن نفسي كلّ ما قلت، ولكن كتبت ذلك أقوام حضروا في ألواح كانت معهم ومحابر أيضاً، وقد اختل علي كثير منه).

ذكر أبو حيان أنّ له في نقل هذه المناظرة مصدرين أوّلهما لمع من حديث أبي سعيد (وهو أستاذّه وأحد المتناظرين) وفي هذا المصدر خطران يحولان دون الأمانة والإنصاف واستدعاء طمأنينة المتلقي المنصف، لا لأنّ أبا سعيد يتحدّث عن نفسه بإعجاب ويتحدّث عن خصمه بالتّهوين فحسب، وإنّما، بالإضافة إلى ذلك، لأنّ الحكم العدل يصغي إلى الخبر الواحد آتياً من الخصمين. فماذا انتقى السّيرافي من وقائع هذه المناظرة وماذا أخفى وعدم تكهّن؟ أيّا يكن اختلاف الأجوبة فإنّ هناك أمراً ما من تقريره بدّ، وهو أنّه لم ينقل كلّ ما جرى ولا نقله بالكيفية نفسها. وليس الأمر مختصّاً بالسّيرافي منحصراً فيه ومقتضراً عليه: لأنّ من ينبع الإنسان - إلّا قليلاً ممّن عصم الله - أن يمدح نفسه ويذمّ غيره: تلك سجيّة فيه قائمة وطبع عليه قد جُبِن. أمّا الخطر الدّني فمآته أهميّة المسكوت عنه في مجال الأدب خاصّة وفي مجال التّبادلات القوليّة ونقل الأخبار عموماً، فما أخفاء أبو سعيد لا يُستبعد أن يكون أهمّ ممّا ذكره، ولا يُستبعد أن يكون المسكوت عنه في هذه المناظرة أبلغ من المنصوح وانصرح به. هاهنا يدعى القارئ / المتلقي إلى استنطاق أسرار النّص وتجاوز ظاهره ليصرّح به النّص إلى باطن ما يخفيه. ويمكن أن نضيف إلى هذين الخصمين خطراً ثالثاً متمثلاً في ما ينشئ الإلغاء والإيجاز من فراغات نصيّة وثغرات يدعى المؤلّف - بطرق واعية أو لا إرادية - إلى ملئها وما

يترتب على ذلك من تحويل للنص الأصلي إضافة وتعديلاً قصد تحقيق اتساقه وإنسجامه، لا سيما إذا كُنّا في عملية إبداعية من سديم الأدب. والحاصل من ذلك كله أن لا حدّاً فاصلاً بين المنقول والموضوع، والواقع والفن، وعفو المشاهدة وتدبير الكتابة.

هذا عن المصدر لأوّل. أمّا المصدر الثاني لرواية أبي حيّان فهو عليّ بن عيسى، وهو أحد الحاضرين في المجلس، والمجالس أمانات بمعنىين: معنى الحفظ والكتمان، ومعنى الأمانة في نقل ما جرى إذا اقتضت الحاجة ذلك. ولكن ما يلاحظ هو أنّ عليّ بن عيسى كان في وقائع المناظرة، من أنصار أبي سعيد السيرافي، معجبا به لا يخفي إعجابه، ومشيدا بفضل مبالغ فيه: فخبره من هذه الجهة ملتبس بذاتية صاحبه، وهو ينقل ما جرى من جهة م، ولا يُستبعد أن يعتمد إلى تحسين القبيح وحمد المذموم متى تعلّق الأمر بالسيرافي. وإلى تبنيح الحسن وذمّ المحمود عند الحديث عن خصمه. ثم إنّ عليّ بن عيسى قد أضاف إلى المناظرة شرحاً لمشكل والغامض والعويصر، مدفوعاً في الظاهر بنزعة تعميمية تعمم النفع وتنشر فضل العناء في المجانس. والشرح في جوهره قراءة ومحاولة فهم، وأية قراءة لا يمكنها أن تستوفي معاني النصّ ومدلولاته فضلاً عن حسن تمثيلها وسلامة فهمها. إنّ القراءة عملية توجيه للمعنى (Orientation) وفي عملية التوجيه تُستدعى عناصر عديدة (صبيغة الشّارح، عقيدته، علاقته بالمناظرين: ميولاته وأهوائه...).

والإشكال هو أنّ المصدرين ينصهران في نسيج واحد وعمل واحد: هكذا يجد التّوحيدي نفسه في لعبة كتابية معقّدة، بين مصدرين أولهما شحيح (في شكل لمع وإضاءات) والثاني مسهب فيه شرح وتضويل يُدعى معهما إلى الإيجاز والاختصار وحذف الفضول دون تحريف المعنى أو تغيير المقصد. فالمناظرة من هذه الجهة أقرب إلى الإنشاء منها إلى الإخبار، والتّوحيدي بمزاوجته بين هذين المصدرين - يبدع نصّه موهبا بنقله. ولا عجب، فقد أقرّ معاصروه ومؤرّخون من بعده بأنه كثيراً ما يتزبّد ويتقول وينسب إلى القائلين أقوالاً لا تصحّ نسبتها إليهم. ومن هذه الجهة تنتسب المناظرة إلى الأدب بما هو إنشاء وإبداع، وترتيب وتنظيم، وتنخيد نمادة السردية وتوزيعها على المتكلمين. وعندنا عن صور الوقائع حاصلة بالعيان إلى صورتها مفهومة في الأذهان مجرّاة على اللسان تثبتتها الكتابة بوصفها أرقى أشكال البيان.

فكيف تم تحويل الحدث حديثاً؟

3.2. مقام المناظرة: (السيرافي / متى بن يونس)

تبدأ المناظرة بالسؤال، يسأل أبو سعيد السيرافي متى بن يونس "حدثني عن المنطق ماذا تعني به" وتنتهي بالانقطاع، وقد أعنن الوزير ابن الفرات عن انتصار السيرافي وأقبل يثني عليه. وما بين البداية والنهاية حررت المناظرة مبدأ الادعاء والاعتراض، فكانت في شكل تبادلات قولية ووحدات تناظرية.

1.3.2. بناء المناظرة

من خصائص هذه المناظرة حضور الطرف الثالث فيها حضور موجّه لمسارها مؤثّر في بنائها. ولذلك سننظر في مبناها من جهتين متكاملتين: من جهة المتناظرين في عرضهما الآراء والاعتراض عليها. ومن جهة تدخل الوزير - الخصم والحكم في مسار المناظرة.

1.1.3.2. باعتماد الوحدات التناظرية والتبادلات القولية (بين المتناظرين)

في كل وحدة تناظرية أو تبادل قولية رأي ورأي مخالف أو مناقض. وينهض كل مناظر بوظيفتين متكاملتين متداخلتين هما التأسيس والتقويض، أو الدفاع عن رأيه والسعي إلى إبطال رأي الآخر:

1. في الوحدة التناظرية الأولى يفتح السيرافي النقود فيطلب إلى خصمه تعريف المنطق واعداً إيّاه - على سبيل الإغراء - ولتمويهه - بأنه إذا فهم مراده قبل صوابه وفق السنن التي تجري بها المناظرات، يعني بذلك آداب الجدول وضوابطه من سعي إلى إجلاء الحق وقبوله والتسليم به متى بان. ويحقق متى هذا الطلب فيعرف المنطق بوصفه

"آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه".

ويؤدّي المعنى المجرد بالتشبيه المحسوس لغاية الإفهام والتوضيح

”كاليزان: فإني أعرف به الرجحان من التفصان؛ والشائل المرتفع؛ من الجنح“.

وبهذا التعريف تبرز مكانة المنطق بين العلوم: إذ هو تاجها عليه تعول وإليه تحتكم. وبهذا التعريف يجد السيراقي — وقد انتدبه المجلس للمناظرة — بين أمرين: إما أن يسلم لني بصحة ما ذهب إليه وعندئذ يكون قد أنهى المعركة قبل الخوض فيها؛ وإما أن يعترض على قوله اعتراضاً يدعى معه إلى تقديم الحجج وتكثيفها والتأكد من قوتها وسلامتها لا سيما أنه يواجه رجل المنطق؛ والمنطقي على كل شيء قدير.

2. في الوحدة المناظرية الثانية يعترض أبو سعيد السيراقي على هذا التعريف من جهتين: أولاً آلة الوزن المحققة لهذه الوظيفة، وقد أسندها إلى ”النظم المألوف وإعراب المعروف“ في لغة العرب؛ وإلى العقل البشري عندما تختلف اللغات. وثانيتهما معرفة الشيء الموزون من حيث جوهره وقيمه وصفاته

”فمن لك بمعرفة الموزون أيما هو حديد أو ذهب أو شبهة؟“

ويقول:

”ليس كل ما في الدنيا يوزن، بل فيها ما يوزن، وفيها ما يكال، وفيها ما يزرع، وفيها ما يمسح وافيها ما يحرز، وهذا وإن كان هكذا في الأجسام المادية، فإنه على ذلك أيضاً في المعقولات المقررة. والإحساسات ظلال العقول تحكيها بالتقريب والتبعيد، مع الشبه المحفوظ والمائلة الظاهرة“.

وبهذه المطاعن يؤكد جهل خصمه مستثماً معنى بيت شعري مشهور لأبي نواس قاله في معرض الاحتجاج على تشدد النظام في أمر العفو الإلهي ”فأنت كما قال الأول: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء“. ويخلص السيراقي، من ثمة، إلى أن تعريف متى للمنطق ينطبق على لغة اليونان ولا يلزم لغة العرب ولغات الترك والهند والفرس. ومن هذه الجهة لا يمكن تحكيم المنطق اليوناني في تلك اللغات فيكون لها قاضياً وحكماً لميز المعاني حتى تقبل سليمة وترفض سقيمة. ومن مدلولات هذا القول إبطال زعم متى بأن جميع الناس وسائر العلوم في حاجة إليه لا تستقيم معانيهم إلا به. في انقابر: يؤكد متى هذه الأطروحة معتمداً العقل قسماً مشتركاً بين البشر على اختلاف أجناسهم ولغاتهم.

”فهم في المعقولات سواء“.

- وهو ما نتبينه في المثال المضروب لغاية التوضيح والإقناع
- ”ألا ترى أن أربعة وأربعة [ثمانية] سوا- عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه“.
- وهو سبب هذا القول- يحفظ منزلة المنطق ويتوجه من جديد.
3. في الوحدة التناظرية الثالثة، ينهض السيرا في بوظيفتين أولاها الاعتراض على رأي متى يكشف ما في المثال المضروب من تمويه
- ”ولقد موهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا لثمويه“،
- وثانيتها تفخيخ الخطاب بضرب مخصوص من السؤال يستدعي معرفة دقيقة بكيفية الجواب: يسأل السيرا في متى:
- ”إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف: أفليس قد لزمنا الحاجة إلى معرفة اللغة؟“
- فيجيب متى بـ(نعم) دون أن يعلم أنه وقع في فخ اللغوي بإجابته بحرف في غير موضعه، والموضع يقتضي الجواب بـ (بلى). فتأكد جهل متى باللغة وتصاريقها ومواضع استعمالها. وينجح السيرا في استدراج خصمه إلى الخوض في قضايا اللغة وفروعها...
4. في الوحدة التناظرية الرابعة يحدث السيرا في وصلاً سببياً بين شيئين متباعدين، منتقلاً من الخوض في المنطق إلى الخوض في اللغة، منكراً على خصمه دعوته إلى لغة لا يفي بها، مؤولاً دعوته تأويلاً خاصاً
- (أنت إذًا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان)
- ويخلص من ذلك إلى مطعن ثان متمثل في وضع لغة يونان فهي في نظره
- ”قد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتناوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريقها“
- والأمر أشكل متى اعتبرنا قضايا الترجمة وعدم إيغاء الترجمان بنقل العبارة القاتمة في أصل اللسان
- ”على أنك تنقل من السريانية، فم تقول في معان متحوّلة بالنقل من لغة يونان

إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟“

ومن شأن هذه الحجج المطاعن أن ترجّح كفة السّيرافي وتقطع به أشواطاً نحو الغلبة والانتصار، لا سيما أنّه يعترف من منهل مشترك اتفق عليه كبار الأدباء والعلماء والمفكرين. إلّا أنّ ما يلفت الانتباه هو يسر الانتقال من الحديث عن المنطق (مجال متى) إلى الحديث عن اللغة (مجال السّيرافي). إنّها إستراتيجية جذب الخصم إلى الميدان الذي يحسن الرّكض فيه والمضمار الذي يجيد العدو فيه. وفي المقابل، ينبّه متى على مزايا الترجمة وقدرتها على حفظ المعاني.

”يونان وإن بادت مع لغتها، فإنّ الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأخلصت الحقائق“.

طاعناً بذلك على رأي السّيرافي مبرزاً تهافت الحجّة التي اعتمدها، عندما وصل وصلاً سببياً بين ذهب اللغة وذهاب المعنى.

5. في الوحدة التّناظرية الخامسة يعترض السّيرافي على قول متى بقدرة الترجمة على تأدية المعاني نهجاً في الحجاج طريقة مخصوصة قوامها التّسليم بقول الخصم على وجه الافتراض سبيلاً إلى إبراز ما فيه من تهافت.

”قال أبو سعيد: إذا سلّمنا لك أنّ الترجمة صدقت وما كذبت، وقوّمت وما حرّفت، ووزنت وما جزفت، وأنّها إما القائمة ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدّست ولا أخرت، ولا أخلّت بمعنى الخاصّ والعامّ ولا إباحصر الخاصّ ولا بأعمّ العامّ... وإن كان هذا لا يكون، وليس هو في ضائع اللّغات ولا في مقادير المعاني“.

إنّ صوغ القول بالمقابلة والتّفصيل كفيّل بالتشكيك في جدوى الترجمة وإبراز لما فيها من نقائص وعيوب تحول دون تأدية الغاية وبلوغ المراد. هكذا يخلص السّيرافي إلى نتيجة

”فكأنك تقول: لا حاجة إلّا عقول يونان، ولا برهان إلّا ما وضعوه، ولا حقيقة إلّا ما أبرزوه“

تبدو غير مناسبة لمسار الاحتجاج، ممّا يمكن إدراجه ضمن انغلاقات المنطقية، ذلك أنّ الاقتناع بقضائ الترجمة ليس معناه الانتصار ليونان. وهو ما نستوضحه في ردّ متى على السّيرافي إذ نفى توجيهه القول نحو هذا المسار

وتأويله المعنى على هذا النحو، ولم ينفُ أصحاب الحكمة وعمق بحوثهم في ما ظهر من هذا العالم وما بطن: وقدرتهم على إنشاء أنواع العلم وأصناف الصنائع. وهو ميزة لهم من سائر الأمم.

6. في الوحدة التفاضلية السادسة: يعترض السيراقي على متى مخطئاً إياه، ناسباً إليه التّعصب والميل مع الهوى، مبرزاً الطابع الكوني للمعرفة الإنسانية وانتشارها في الزمان والمكان. وفي هذا السياق يحدّ السيراقي من فضل اليونان وما تُسبب إليهم من الحكم. فهم غير معصومين من الخطأ ولا متميزون باللفظة ولا "الحقّ تكفل بهم، والخطأ تبرأ منهم، والفضائل تحقت بأصولهم وفروعهم، والزرائل بعدت من جواهرهم وعروقهم".

وعلى هذا الأساس، يرى في انبهار متى بهم وتقديره لحكمتهم ومنطقهم موقفاً فيه الكثير من الجهل والعذر والتّعصب والمغالاة. فأنخطأ فيها جائز، وأنبدع فيها إنما أبدع لئنه من ينابيع الأولين. تلك هي خاصّة المعرفة الإنسانية: متنامية يضيف فيها اللاحق إلى السابق شيئاً وأشياء. ومن شأن هذا التحليل أن يبذد هلة التعظيم والتّضخيم التي حظي بها أرسطو والمعلم الأول، وأن يزرّي بمن يرى المنطق سيد العلوم وقاضيها. وبهذا يعمد السيراقي إلى ضرب من الحجاج قائم على تقويض حجة السلطة بحجة الواقع

"وليس واضح المنطق يونان بأسرها، إنما هو رجل منهم، وقد أخذ عنّ قبله كما أخذ عنه من بعده؛ وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والنجم الثغفير، وانه مخالفون منهم ومن غيرهم، ومع هذا فلا اختلاف في الرأي والنظر والبحث والسألة والجواب سنخ وطبيعة: فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف أو يحلّله أو يؤثر فيه؟ [هيهات] هذا محال؛ ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقته".

ويخلص السيراقي إلى بيان خطأ رأي متى وبطلان مسلكه لأنّ ما قصد إليه

"شيء لا يستطاع لأنّه منعقد بالفطرة والطّبع"

ولأنّه لو صرف عنايته إلى

"معرفة هذه اللغة التي نحاوّرنا بها، وتجارينا فيها، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها، نعمت أنك غني عن إمعاني يونان

كما أنك غني عن لغة يونان“.

ومن صنب هذه المسألة تتوَلَّد مسألة أخرى مدارها على اختلاف عقول الناس وعمّا إذا كان الاختلاف طبيعياً أم مكتسباً. يذهب متى إلى أنّه اختلاف بالطبيعة، ويتخذ السيرا في هذا الجواب حجة عليه يجريها بالسؤال البلاغي المفيد لنفي الإنكار

”فكيف يجوز أن يكون هاتنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطبيعي وانتفاوت الأصلي؟“

هذا موقف السيرا في، وقد رآه متى تكراراً وعودة إلى المسألة الأولى. وهي من علامات الانقطاع

”هذا قد مرّ في جملة كلامك آنفاً“

7. في الوحدة التناظرية السابعة: يغيّر السيرا في موضوع الجدل

”يقول السيرا في: ودع ذا“

ويعتمد إلى خطة جديدة قوامها استجلاب الخصم إلى الحرم واستدراجه إلى الخوض في مسألة لغوية. وهنا توشك المناظرة أن تنحو منحى تعليمياً لانعقادها بين طرفين طرف عالم ممتلك المعرفة وطرف خالي الذهن اضطرّ في انقمام إلى الإصغاء والفهم.

”قل أبو سعيد: أسألك عن حرف واحد، وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متبصرة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسططليس الذي تدلّ به وتباهي بتنخيمه: وهو «ألواده ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجود؟“

ويقع رجل المنطق في شراك النحوي معترفاً بعجزه اعتراف المستعلي برأيه لا ينظر في النحو لأنّه منطقي

”فبُهِتَ متى وقال: هذا نحو: والنحو لم أنظر فيه لأنّه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق. لأنّ المنطق يبحث عن المعنى [والنحو يبحث عن اللفظ] فإن مرّ المنطقي باللفظ فيالعرض: وإن عثر النحوي بالمعنى فيالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أَوْشع من المعنى“.

3. في الوحدة التناظرية القائمة. يعترض السيرافي على متى مؤكداً حاجة المنطقي إلى النحو. مفصلاً وجود تلك الحاجة بضرب أمثلة تكشف عما يعترى الكلام من تناقض وتحريف إن هو وضع في غير حقه أو سيغ على غير تراكيبه الحاملة للدلالة. وفي هذا السياق يستدعي السيرافي متى إلى موضوع الخلاف بين اللفظ والمعنى فيرى

”أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي؛ ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان، لأن الزمان يقف أثر الطبيعة [بأثر آخر من الطبيعة؛ وهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مستملي المعنى عقل؛ والعقل إلهي، سادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت“.

ليخلص إلى أنه لولا الأسماء المستعارة من العربية لما أمكن له ترجمة ما ترجم. صناعة المنطق، ولولا اللغة العربية لما أمكن له ترجمة ما ترجم.

”وقد بقيت أنت بلا اسم لصناعتك التي تنتحلها؛ وأنت التي تُزعم بها، لا أن تستعير من العربية لها اسماً فتعاري، ويسلم لك ذلك بمقدار، وإذا لم يكن لك بد من قليل هذه اللغة من أجل الترجمة فلا بد لك أيضاً من كثيرها من أجل تحقيق الترجمة واجتلاب الثقة والتوقي من الخلعة اللاحقة“.

وخلافاً لمسلك التعظيم والمبالغة والتفخيم الذي سلكه السيرافي لتتويج النحو وإبراز حاجة المنطقي إليه، يسلك متى مسلك التهوين، معترضاً على ما في موقف السيرافي من النحو من إجلال وتعظيم، مؤكداً أن حاجته إلى اللغة إنما هي بمقدار ضئيل

”يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف؛ فأني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هدبته لي لغة يونان“.

9. من صلب هذه المسألة تتولد مسألة ثانية موصولة بها تجري في نطاقها؛ تُتداول في الوحدة التناظرية التاسعة؛ وفيها يستدل السيرافي على وجود الحاجة إلى معرفة النحو معرفة تتجاوز مرتبة معرفة الأقسام (الاسم والفعل والحرف) إلى مراتب أدق تُعنى بالبناء، والتركيب، والحركات والإعراب، والتقديم والتأخير، والرصف والتأليف، والتشديد والتخفيف؛ والتوسعة والتضييق، والضم والنثر، والإرسال والتسجيع، وغيرها من ضروب القضايا والمسائل التي يبحث فيها

النحويّ ويُدعى إلى معالجتها، وإن بدا قدر مهمّ من هذه القضايا من مشمولات الباحث في البلاغة والبيان. وما لم يدرك رجل المنطق هذه الدقائق والفرق لم يأمن وصول نصّ اليونان إليه على الصورة التي نشأ فيها. وبحجة التناقض بين القول والفعل يضمن السيراقي غنى متى لا رآه يُزري غنى العربية - على جهله بها. ويستند في شرح كتب «أرسطوط» إليها

”فلم تُزري على العربية وأنت تشرح كتب «أرسطوطليس» بها. مع جهلك بحقيقتها“^٣

وفي هذا السياق تنحو المناظرة منحى جديداً تتغيّر بموجبه العلاقة بين المتناظرين: ففي سياق الاحتجاج يضرب السيراقي مثلاً غنى دقة مباحث العربية متخيراً من حروفها ما بدا للنّاظر فيه أوّل وهلة هيئاً لا إشكال فيه، وهو حرف (الواو) فيسأله عن أحكامه. ويجعل جهل حرف واحد سبباً إلى جهل حروف، ولا يؤمن أن يكون جاهلاً بما يحتاج إليه. وبحجة الإمكان يعمّ جهل متى بالأشياء لأنّ من عجز عن فهم معاني حرف واحد هو غنى فهم معاني جميع الحروف أعجز

”وإنما سألتك عن معاني حرف واحد، فكيف لو نثرت عليك الحروف كلّها، وطالبتك بمعانيها ومواضعها“.

وبحجة الوصل السببي ينتهي السيراقي إلى أن ادعاء متى أنّه من خاصّة الخاصة، ممن يعرف أسرار الكلام ويكشف غوامضه ويجلي خفيّه إنما هو ادعاء باطل لا تقوم عليه حجة ولا يسنده برهان. ومن جهل حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً، ومن جهل حروفاً جاز أن يجهل اللغة بكما لها، فإن كن لا يجهلها كلّها ولكن يجهل بعضها، فلعله يجهل ما يحتاج إليه، ولا ينفعه فيه ما لا يحتاج إليه. وهذه رتبة العامّة أو رتبة من هو فوق العامّة بقدر يسير، فلم يتأبى على هذا ويتكبر، ويتوهم أنّه من الخاصّة وخاصّة الخاصّة، وأنّه يعرف سرّ الكلام وغامض الحكمة وخفيّ القياس وصحيح البرهان؟ وبفضل تدخل «الوزير ابن انقراط» - وفي مثل هذه المجالس لا يُستبعد التواطؤ - ينجح السيراقي في تغيير وضعية المتجادلين، فيكون هو معلماً عارفاً ويُحسّ خصمه منزلة المتعلم يشكّر فراغاً عرفانياً. ههنا تقرب المناظرة من جنس الخطاب التعليمي ولم تعد حواراً يجري بين نظيرين متقاربين كفاءة متكافئين منزلة.

”يقول الوزير ابن الفرات: أيها الشيخ الموفق، أجبه بالبيان عن مواقع الواو حتى تكون أشد في إفحامه، وحقق عند الجعاعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنع به“

وبهذا الطلب يستعرض السيرافي ما حفظه من دروس النحو عرضاً وافياً ينتهي بتدخل الوزير ثانية مخاطباً متى على وجه التكبر والاستعلاء بل انتشفي والتحقير والإزراء،

”قال ابن الفرات [لمتي]: يا أبا بشر: أكان هذا في نحوك؟“

يبدأ السيرافي عرضه قضايا اللغة على نحو عام ثم يسلك مسلك التخصص والتدقيق فينتخب مثلاً لغوياً مشكلاً يعرضه على خصمه عرضاً مختبراً والممتحن (السؤال الامتحاني) لا يريد به جواباً وإنما يكشف به فراغاً ويؤكد بمخاطبه جهلاً. (يسأله عن الفرق بين قول القائل:

زيد أفضل الإخوة؟ وقوله: زيد أفضل إخوته..

ولا يجد متى لهذا السؤال جواباً. بل إنه -فيما ينقل لنا أبو حيان- قد أخرج أيما إحراج: نتبين ذلك في علامات التوتر والانزعاج البادية عليه

”فبلح وجنح وغصن بريقه“.

ويستغل السيرافي ارتباك متى ليهتمة بالغفلة والجهل والعجز عن استبانة وجه الصواب وميزه من وجه البطلان. وينجح السيرافي الثالثة في إنطاق خصمه عندما احتج على سير المناظرة فأنكر التهجين وطلب التبيين. غير أن السيرافي -وهو في مقام التعليم والتدريس- يؤهم بأن حواراً إنشائياً هو لإزالة التباس. ويمضي قدماً في بيان حاجة خصمه إلى التزود بالمعارف والمعوم عارضاً عليه حضور حقائق درسه. كان يمكن للموضوع أن ينتهي عند هذا الحد غير أن الوزير يتدخل مرة أخرى فيطلب إليه بيان الفروق في الشاهد المضروب، ويمنح السيرافي، بذلك، فرصة أخرى لا لإظهار سعة معارفه وتبحره في علوم اللغة فحسب وإنما ليقيم الحجة على جهل من تعانم، ووضاعة من ترفع، وبطلان رأي من تصارب. وبذلك يبين انقطاع خصمه، ولانقطاع علامات منها السكوت والعجز عن رد الجواب. يقول ابن الفرات:

”سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كَلَمًا توالى عليه بأن انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، في المنطق الذي ينصره، والحق الذي (لا) يبصره“.

نَته مقام عرض المعرفة وإظهار سعة الاطلاع. ننتيئه في سؤال السَيرافي وجواب عثى

”يقول أبو سعيد: ما تقول في رجل يقول: «لهذا عليّ درهم غير قيراط». وهذا الآخر عليّ درهم غير قيراطه فيجيب مثنى «ما لي علم بهذا النقط». ويقول السَيرافي «ها هنا ما هو أخفّ من هذا، قل رجل لصاحبه: «بكم الثوبان المصوغان» وقل آخر «بكم ثوبان مصوغان» وقال آخر «بكم ثوبان مصوغين». بين اعناني التي تضمّنها لفظ لفظ“.

إنّ تكثير الأسئلة بلا أجوبة تندرج ضمن الخطّة التي اعتمدها السَيرافي لإظهار مبلغ جهل مخاطبه وإقامة الحجّة عليه على انلا حتّى يتبين القوم انقطاعه ويشهدوا بأنّه لم يكن لشرف العلم حفظًا ولا لضوابطه وفيّ. يقول السَيرافي مخاطباً مثنى:

”لست نازعا عنك حتّى يصحّ عند الحاضرين أنّك صاحب مخرقة وزرق“.

وتنتهي الأقوال المتبادلة في هذه الوحدة التناظرية بإنكار مثنى تحوّل مسار المناظرة وبالظعن على الطريقة التي انتهجها السَيرافي الذي بدأ بنفسه معجباً. وفي هذا السياق يعتمد حجة الماثلة ليجرّد خصمه من غلبته المزعومة وانتصاره الموهوم.

”قال مثنى: لو نثرت أنا أيضاً عنيك من مسائل المنطق أشياء لكان حالك كحالي“.

10. في الوحدة التناظرية العاشرة والأخيرة تنهياً جملة الأسباب الباعثة على لانقطاع. نتبين ذلك في انتقال أبي سعيد السَيرافي من التفهم والإفهام إلى التشنيع والاثهام، وفي تنبيه مثنى إلى الصمت بعد الكلام. فقد تواترت في خطاب السَيرافي عبارات الأجزاء والاستنقاص والتحقير

[...] وهذا كله تخليط وتزويق وتهويل ورعد وبرق. وإنما بؤركم أن تشغلوا جاهلاً، وتستذلوا عزيزاً؟ وغايتكم أن تهولوا بنجنس وإنشوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا: البلية والأينية والذهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والصورية والأيسية والليسية والنفسية ثم

تتناولون فتقولون (جئت بالسحر) في قولنا (لا) في شيء من (ب) و(ج) (...) وهذه كلها خرافات وتُرّهات ومغالق وشبكات، ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقّب رأيه وأنارت نفسه استغنى عن هذا كله

والطعن ليس منصباً على شخص متى فحسب وإنما أكثر انصبابه على ثقافة اليونان التي رآها

"على غاية الركاقة والضعف والحساد والفسانة والسخف. ولولا التوقي من التطويل لسردت ذلك كله، [...] ولقد حدثنا أصحابنا الصائون عنه بما يضحك الثكلى ويشتت العدو ويغيم الصديق: وما ورت هذا كله إلا من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق ونسأل الله عصمة وتوفيقاً نهتدي بهما إلى القول المرجع إلى التحصيل، والفعل الجاري على التعديل، إنه سميع مجيب".

أعاد التوحيد تركيب المناظرة استناداً إلى مصدرين متفاوتين دقة وتفصيلاً، أولهما شحيح في شكل لمع موجزة، وثانيهما مهذار في شكل شروح ضافية. إلا أن الصّورة التي استقرت عليها المناظرة من شأنها أن تبعث على السؤال:

- من حيث كم الأقوال: لقد استأثر أبو سعيد بالكلام فهل كان حظّ متى من الجواب ضئيلاً؟ ألم تخضع المناظرة لشذّب وتهذيب؟ وإن صحّ ذلك فما هي الأقوال التي حذفت أو لحّصت؟ أليس في ذلك تسلط على الرأي الآخر انعاز؟ وهل كان مسار المناظرة حوارياً متعدد الأصوات أم سارت منذ البدء أحادية الصوت؟

- من حيث المسلك: نهج السّيرافي في المناظرة نهج الهجوم دافعاً متى بذلك إلى نهج الدّفاع إلا في مرتين. وسلك مسلك الخصومة والمنافسة واليهابة معتمدا جملة من المغالطات والتمويهات. نتبين هذا في مختلف الأحكام التقويمية والالتزامات، وفي طعنه على سائر مقدّمات خصمه وتقويضه مختلف آرائه، وفي تكراره عبارة (أخطأت) في مستهل كل تبادل قوليّ، وفي استعماله معجماً ينأى بالمناظرة عن نبيل مقصدها (إظهار الحق وتحقيق الإفادة وتبيين الصواب) ليفرقها في السّجال وفي ضرب من الحوار يُراد به تهوين الخصم بصور التبشيع وعبارات التّشجيع، والقصد إلى الإزراء والتّحقير. والأمر مثير لا سيّما متى

اعتبرنا تعريف متى للنطق - عندما سئل عنه - تعريفاً صحيحاً، فهل كان بإمكان أبي سعيد أن ينهج غير هذا النهج؟ إننا نرجح أنه لو سلم متى في أول المناظرة لسار الحوار بينهما في مسار مغاير يعجز فيه صاحب النحو عن تحقيق الانتصار. ومن صلب هذا السؤال يتولد سؤال ثانٍ موصول به: هل كان السيرافي - وقد اشتهر ببذوئه وتعلّقه وزهده وإنصافه - يناظر استجابة لأمر الوزير الراغب في الصنع على أصحاب المنطق الحريص على إظهار عجزهم وجهلهم الساعي إلى تبكيثهم، المعن في التشفي منهم؟

- من حيث العلاقة بين المناظرة والليّلة: إن صورة متى التي رسمها التوحيدي في أول الليّلة، في معرض حديثه مع ابن سعدان، تطابق صورته في نهاية المناظرة، منقطعاً مهزوماً، يظن نفسه في ربح وهو من الخاسرين. فأي الصورتين الأصل؟ وهل كانت المناظرة تجسيدا لفكرة وردت في الليالي أم كانت الليّلة تعليقا على ما جرى في المناظرة؟ لا شك أن قرائن تاريخية عديدة تؤكد حصول هذه المناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات بحضور أعيان أهل العلم والأدب، ولكن ليس الخبر كانهيان ولا بلاغة القلم مثل بلاغة اللسان.

هذا مسار المناظرة وجملته الخطوات التي قطعها المتناظران. لقد قطعت المناظرة عشر خطوات لازم فيها السيرافي دور المعترض ونهض بوضائف أخرى يقتضيها هذا الدور منها الإنكار والتّهجين والاستدراج والهجوم والتّشنيع والتّوريث والإفادة والتّعليم... أمّا متى فتقلب في هذه المناظرة بين التعريف والتّوضيح والتّأكيد والتّنبية والتّصحيح والاثّهام بالانقطاع والتّعديل والسّكوت والإفتاء وطلب التّبيين وإنكار التّهجين وانتهى مصغياً بلا رد... وهي نهاية محيرة باعثة على التّأويل: فهل ننظر فيها من جانب رجل النحو فنعتبرها نهاية طبيعية توافر فيها الإفحام أم نعتبر فيها موقف رجل المنطق الذي آثر الصّمت في مقام لا يجدي مع الخصم الكلام؟

2.1.3.2. باعتماد تدخّل الطرف الثالث (الوزير ابن الفرات)

للوزير ابن الفرات دور مهمّ في تسيير المناظرة وتحديد مسارها، فهو الذي استنهض هم الحاضرين لمواجهة متى، وهو الذي أرى بتهميتهم وقرعهم وأنبيهم لإحجامهم في البدء، "أعدكم في العلم بحراً..."، وهو الذي رفض الاعتذار وألزم اعتذار وحثه على المواجهة. وهو الذي تدخل مراراً لاستيضاح الغامض وشرح

الغريب ونشر الفائدة وتعميم النفع، وهو الذي نطق بدلاً من الحاضرين عندما طُلب إليهم إبداء الرأي وبداية الكلام، فألزمهم موقفه بقوله "هم يريدون كذا..." وموقفه في الأصل لا يلزم، والحاضرون صامتون منذ البداية يتابعون ما يجري بين المتناظرين، ينوبهم الوزير في الرأي وانوقف والكلام...

وما بين بداية المناظرة ونهايتها تدخل الوزير تسع مرات، وهو عدد يكاد يوازي عدد مواقف المتناظرين:

1. استنغار الحاضرين واستنهاض هممهم "لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وثلاثمائة، قال الوزير ابن الفرات لجماعة - وفيهم الخائدي وابن الأخشاد والكتبي وابن أبي بشر وابن زباج وابن كعب وأبو عمرو قدامة بن جعفر والزهرري وعني بن عيسى الجرجح وابن فراس وابن رشيد وابن عبد العزيز الهاشمي وابن يحيى العلوي ورسول ابن طغج من مصر والمزباني صاحب آك سامان... : ألا يُنتدب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق، فإنه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حوينا من المنطق وملكناه من القيام به، واستندناه من واضعه على مراتبه وحدوده، فاطلعت عليه من جهة اسمه على حقائقه فأحجم انقوم وأطرقوا". ومن شأن هذا التكليف أن يبعث على التساؤل عن وجهة المناظرة فهي طلب الحق أم تحقيق الغلبة، وعن الجهاز الحجاجي المعتمد فيها. وذلك أنه عندما يُطلب الحق يصدق النظر ويتعزى من الهوى؛ وعندما تُنشد الغلبة ينفتح باب المغالطة والتفسطة، وعن تأثير الحاضرين إذ ليس الحوار المنعقد في مجلس ضيق مثل الحوار انجاري على الملأ؛ فغيه تشدد الحمية والعصبية. ومن شأن التكليف أن يثير قضية التأدب: كيف للمطوب إليه أن يرد طلب الوزير، وكيف لمن كان في مجلسه أن يعارضه وهو يعلم أن رجل السياسة يحسم الخلاف بحد السنان متى أعوزه بين السنان، فقد تتغير ضائق الإقناع وصيغ التعبير؟

2. تأكيد الطلب بشيء من التفريع: قال ابن الفرات: "والله إن فيكم لمن يفني بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه: وإني لأعدكم في العلم بحاراً، وللدّين وأهله أنصاراً، ولحقّ وطلابه مناراً؛ فما هذا الترامز والتغامز اللذان تجلّون عنهما؟" فهل هي مناظرة أم محاكمة حُدّت فيها الغاية ورُسم المسار؟

3. ردّ عذر أبي سعيد وتكليفه بمناظرة متى قال ابن الفرات: "أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار في نفسك راجع إلى

الجماعة بفضلك“.

4. استبانة مسألة لغوية استبانة في ظاهرها طلب إفادة وفي حقيقتها تأكيد جهل الخصم بالسائلة قال ابن الفرات: ”أيها الشيخ الموفق: أجبه بالبيان عن مواقع النواو حتى تكون أئد في إفحامه، وحقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنع به. قال ابن الفرات [لمتي]: يا أبا بشر: أكان هذا في نحوك؟“

5. دعوة السيرافي إلى إتمام الكلام في الموضوع الذي هم بإيجازه والانتقال عنه: والموضوع مهم لأنه يفتح المجال لترجيح كفة النحو بكثرة الكلام عليه قال ابن الفرات لأبي سعيد: ”تمم لنا كلامك في شرح المسألة حتى نكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكييت عاملاً في نفس أبي بشر“.

6. تأكيد الطلب بإظهار الحرص على الاستماع والاستفادة فقال: ”ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلا مثل لوزير، فإن الكلام إذا طال ملّ. فقال ابن الفرات: ما رغبت في سماع كلامك وبينني وبين الملل علاقة، فأما الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر“.

7. إجلال علم النحو وفي هذا الموقف إقرار ضمني -وصريح- بانتصار أبي سعيد. فقال ابن الفرات: ”ما بعد هذا البيان منيد، ونقد جلّ علم النحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الإسفار“.

8. الاستزادة في بيان المسائل اللغوية لإلزام الخصم وتأكيد انقطاعه قال ابن الفرات: ”سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كلنا توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه: في المنطق الذي ينصره، والحق الذي [لا] يبصره“.

9. إبداء الإعجاب بالسيرافي والثناء عنده والحكم له بطريقة لا تخلو من التشفي من صاحب المنطق. وقال الوزير ابن الفرات: ”عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نديت أكباداً وأقررت عيوناً، وبیضت وجوهاً، وحكت طرازاً لا يبليه الزمان، ولا يتطرق إليه الحدثن“.

أسئلة عديدة تحصل من النظر في تدخلات الوزير :

الأصل في المناظرة أن يتهماً لها انتناظران ويتزودا بما يلزم من حجج الدّع والدحض والإثبات والإبطال، وما لم يتوفر هذا الزاد ولم تنهياً النفوس والأذهان ضعف حظ المناظرة من الإفادة وإبانة الحق. وقد بدا السيرافي في صورة من فاجأه الوزير وأكرمه على التناظر. فهل أن الأمر في حقيقتة كذلك؟ وهل اضطر إلى معادة

المنطق استرضاءً للوزير؟ ثم إن هذه الأدوار تبحث على التساؤل: هل نحن إزاء مناظرة غرضها إظهار الحق وانصواب أم محاكمة رُسمت فيها الأدوار والوظائف والنهايات من قبل البداية؟ أيًا يكن الجواب، فإن شيئاً مهماً مؤثراً في المناظرة يمكن للقارئ استخلاصه، وهو أن المناظرة وُجّهت منذ البداية وجهة الامتحان والمحاكمة، فرجّحت كفة النحوي على المنطق، وأن الوزير ابن الفرات قد اعتمد على نفوذه السياسي لتنفيذ اقتناعاته الفكرية وحتى العقيدية، نتبين هذا في مجمل الأعمال النعوية التي أنجزها بالتول (أمر، نهى، سماح بالمواسلة، تدخل يقطع سيرورة المناظرة، الكلام بدلاً من الحاضرين والتعبير عن رأيهم...) وفي مجمل هذه الأعمال اللغوية ما يكشف عن صورة الوزير.

وهي صورة تكتمل بالنظر في صور المتناظرين.

2.3.2. صور المتناظرين

لكل مناظر صورتان: صورة سابقة للمناظرة، (Image prédiscursive) نتبينها في سائر كتب التاريخ وفي ما نُقل من أخباره، وقوامها ذبوع عينيه واشتهار اسمه وإقرار الناس بفضلله وإقبال طلبة العلم على مجلسه: وصورة حاصيلة لها متولدة منها مصوغة بها (Image discursive) باعثة على التساؤل: هذه الصورة - صورة السيرافي - من الذي رسمها؟ هل نقلها أبو سعيد في ثياب نعه إلى التوحيدي؟ أم علي بن عيسى في تدوينه المناظرة وشرحها؟ أم رسمها التوحيدي لحظة استعادة أحداثها؟ أم ابن الفرات في انتدابه لمواجهة متى...؟ أيًا يكن الجواب فإن من مكّنت هذه الصورة:

- رفعة المنزلة في العلم وخلق الدين "بني لأعدكم في العلم بحاراً، وللدين وأهله أنصراً، وللعلم وطلابه مناراً"

- التحفظ والتهيب، يبنى بهما إحجامه وإطراقه ساعة أجال فيها الفكر استباقاً لما يمكن أن يترتب على الإسراع في المواجهة دون زاد أو عتاد، وهما صفتان محمودتان عند العلماء مجليتان معرفة مناظر بموضع الكلاء وعدم اندفاعه إليه بدافع الحمية والعصبية والسعي إلى الظفر فرفع أبو سعيد السيرافي رأسه فقال: أعذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا

المجلس على الأسماع المصيخة والعيون المحدثة والعقول الحادة والألباب الناقدة، لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء والحياء مغلبة. وليس انبraz في معركة خاصة كالمصاع¹ في بقعة عامة.

- التأذّب في مخاطبة العلماء والوزراء، يكشف عنه اعتذاره واحتجاجه، ثم قبوله وموافقته "فكان أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسمه هُجنة، والاحتجاج عن رأيه إخلالاً إلى التفسير، ونعوذ بالله من زلة القدم، وإياه نسال حسن المعونة في الحرب والسلم"

- الاقتدار على مواجهة إكراهات المقام، فالسيرافي يبدو كأنه دُفع إلى المناظرة دفعا، ومتى نُظر في هذه الحال موصولة بما حققه من نتائج استبان اقتداره لأنه طلب الكلام في مقام لم ينتهياً له. ولا يتأتى ذلك إلا للبليغ المقتدر.

- تجميع القوى الذهنية والنفسية، وهو بذلك يحقق أول شرط من شروط المناظرة وهو التركيز استعداداً لمقابلة الخصم ومواجهته فقال أبو سعيد: نعوذ بالله من زلة القدم، وإياه نسال حسن المعونة في الحرب والسلم، ثم واجه متى [فقال]: ومع مواجهة الخصم يفتح باب السؤال والجواب، والادعاء والاعتراض...

ومتى قارنا بين الصورتين تبين أن الصورة الخطابية تطابق الصورة السابقة للخطاب: بل ترسخها وتزيدها تلميعاً.

لنا صورة متى السابقة للخطاب فجردت من فضائل العلم وشيم العلماء بل رُسمت على نحو يبعث في النفوس الكره والتفور. فحتى مذموم عالم يسخر من العلماء والمتعلمين ولا يراعي حرمة العلم وأخلاق العلماء. ولا يخفى على القارئ أن حضوره في المناظرة قد بدا باهتاً بل باعثاً على الشك في كيفية حضوره: بدا عاجزاً عن الإقناع، مطعون الحجة، كثير الخطأ - في نظر خصمه - صاحب تدليس وتزويق وتمويه، حظه من تبادل الأقوال قليل، قد حلّ محلّ المتعلم يصفي إلى خصمه ويسأله إفادة بما يجبهه. متعشماً قد بلح وخص بريقه....

ومتى قابلنا صورة متى كما اشتهرت عنه قبل المناظرة بصورته التي بدا

1 ساع السجاع أقرانه إذا حمل عليهم فترنّ جمعهم

عليها وهو يذاظر السِّيرافي تبييناً تطابقاً تاماً. ولكنّه تطابق مريب باعث على الشك، كأنّ المناظرة كانت تجسيدا حياً للصورتين السابقتين للخطاب. فما دلالة هذا القول؟

لصوغ المناظرة على هذا الوجه من الترتيب والتنظيم باعث آخر لا يستبعد فيه تأثير التلميذ بأستاذه وسعيه إلى تلميع صورته وإخراجه في أبهى حلل الكمال الداعية إلى الإعجاب الباعثة على الانبهار. فالنوحيدي - فيما عرّفه به صاحب معجم الأدباء -

”كان متفتناً في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام فهو فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء... وهو كثير التحصيل للعلوم في كل فن حفظه واسع الذراية والرواية“¹

وهو في نظر صاحب طبقات الشافعية

”إمام في النحو واللغة والتصوف فقيه مؤرخ“²

تتلمذ على أيدي كثير من علماء اللغة والنحو. من أهمهم وأشهرهم أبو سعيد السِّيرافي “وإذا ذكرنا السِّيرافي كفانا عنا ذكر آخرين. فقد كان هذا الأستاذ إمام وقته وحجة عصره علماً بنحو البصريين ونظماً لمذهب العرب، شرح (الكتاب) لسيبويه في ثلاثة آلاف صفحة. وكان أبو حيان قد قرأ عليه هذا الشرح، وعنه أخذ مسائل اللغة والنحو والتفسير لعله يبلغ ألفاً وخمسمائة ورقة. وقد بلغت منزلة السِّيرافي العلمية شأواً كبيراً فتتلمذ على يديه انكثيرون غير النوحيدي. ولم يدرس السِّيرافي النحو فقط لتلاميذه بل درس لهم أصول الشريعة والأحكام الفقهية كما كان ينشدهم كثيراً من الشعر سواء ما قرضه أو تمثل به...“³ فتأثر التلميذ بأستاذه مؤكداً وإجلاله إياه بارز في سائر ما صنّف. ونقله عنه كثير، والاحتكام إليه في مشكل القضايا متواتر، وكثيراً ما لهج لسانه بالتقريظ والثناء. وأخرجه

1 ياقوت الحموي. معجم الأدباء، ج 15، ص 5.

2 السبكي، طبقات الشافعية، ج 4، نقله هاشم محمد سويغي، النصوص المنسوبة إلى السِّيرافي في كتابات النوحيدي أنماطها وقضاياها: فصول، مجلد 14، ع 3، ص 1996، ص 222.

3 المرجع نفسه، ص 222.

"شيخ الذهر وقريع العصر والعديم المثل المفقود الشكل"¹ فلا عجب أن يقفر خطى من وجده أنموذجاً للكمال، وأن ينهج نهجه إقبالاً على العلم وإخلاصاً له، مع ميل إلى الزهد والتقصّف والتّصوّف. وإذا فاتته أن يكون أحد الحاضرين في هذا المجلس، فنظّاناً حضر مجالسه وقد غصّت بأعلام الدنيا وبنود الآفاق ووثقتها راجعاً إلى منطوق أستاذه وما خطّه في مدوّناته².

في هذه المناظرة، كان تقليب النّظر في فضائل النّحو والمنطق بطريقة تزاح فيها المرجعيّ بالتخييليّ، على ما بيّنا في تحليل الوحدات التّناظريّة. وتطلّ المسألة باعثة على النّظر، لا سيّما أن التّوحيديّ لم يحسم أمر المفاضلة بينهما.

3.3.2. النّحو والمنطق: تقليب المسألة على أنحاء البحث

أثار التّوحيديّ موضوع العلاقة بين النّحو والمنطق والمفاضلة بينهما في مواضع عديدة من مؤلفاته لا سيّما في الإمتاع والنّواسة وفي المقابسات وفي الهوامل والشّوامل. ولعلّ تناوله إيّاه في أكثر من مناسبة ممّا يوحي بأهميّة البحث من جهة وعدم اطمئنان أبي حيّان - وهو يسأل أعلام العصر - إلى ما استخلص فيه من آراء.

ومثلما سأل السّيرافي متى عن المنطق، يسأل التّوحيديّ أبا سليمان المنطقيّ:

"قلت: فما المنطق؟ قال: آنة بها يقع الفصل والتّمييز بين ما يقال: هو حقّ أو باطل، فيما يعتقد، وبين ما يقال: هو خير أو شرّ فيما يفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بانفعل".

ومثلما أظهر السّيرافي فوائد النّحو -منطق العرب- وأكد مبلغ الحاجة إليه، يورد التّوحيديّ على لسان أبي سليمان

"أنّ فوائد النّحو مقصورة على العرب بالقصد الأوّل، قاصرة عن عادة غيرهم بالنّقص الثّاني، والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أيّ جيل وبأيّ

1 حاشم محمّد سويغي محمّد، "الدّعوى النسبويّة إلى السّيرافي في كتابات التّوحيديّ أنماطها وقضاياها"، ص 223.

2 المرجع نفسه، ص 224.

لغة أبانوا، إلا أن يتعذر وجود أسماء عند قوم وتوجد عند قوم، فحينئذ الحال في التّقصير على تعذر الأسماء أو على وضعها على الخلاف، إما بالتواطؤ والاصطلاح وإما بالطبع والإسماع [...]. والتّحور تحقيق المعنى باللفظ والمنطق تحقيق المعنى بالعقل. وقد يزول اللفظ إلى اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول¹.

وفي مقابل هذا التّمائل، نجد أن النتيجة التي انتهى إليها السّيرافي المتمثلة في إمكانية الاستغناء عن المنطق، لا تماثل النتيجة التي انتهى إليها أبو سليمان عندما سئل

”قلت: فهل يعين أحدهما صاحبه؟ قال: نعم، وأني معونة إن اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي فهو الغاية والكمال“

حجّته في ذلك أن النّاس قد استدّلوا قبل ظهور المنطق اليوناني (لا سيّما كتّاب البرهان له أرسطو) وما فتّشوا بعد ظهوره يستدلّون. ففكرة التّفويق والتّأليف حاضرة في ذهن أبي حيّان وإن نزعت المناظرة إلى تفضيل التّحور على المنطق مدفوعة بدوافع شتى يمتزج فيها المعرفي بالديني والحضاري والذّاتي¹.

1 أشار صلاح الحّين الشّريف إلى هذه المسألة في معرض تحليله المناظرة بين التّحور والمنطق. ومذّجاً في تحليله أن لهذا الصّراع أسباباً، منها ما يرجع إلى ولادة التّحور العربي مكتملاً وهيمنة الرؤية التّحويّة على الفكر العربي الإسلامي، ومنها ما يعود إلى غربة المنطق في حضارة العرب وإن صورة المناظرة لدى المسلمين التي يوجزها الاعتقاد السّائد بأن (من منطق فقد تزدق)، ومنها ما يعود إلى عداوة قديم توارثه الخلف عن السّلف دون إرادة، ومنه ما يرجع إلى اعتقاد المسلم بأن التّحور هو المحدّد للقواعد الأوليّة للقول الحامل للحقيقة بطريقة لا تسمح للمنطق بمجاوزة التّحور واقتراح الدّفاع عن التّحور بالدّفاع عن اليوّة والإنشاء الحضاري، ومنه ما هو متعلّق بتزاحم العلوم في سعيها إلى التّفويج. وأما يكن الدّافع فإنّ تعميق النّظر في أطراف الصّراع وأطواره يكشف عن استعانة رافضي المنطق بالمنطق في الدّفاع عن أطروحتهم وفي ذمّهم هذا (تعلّم اندخيل). وهو من غريب المفارقات. محمّد صلاح النّدين الشّريف. 2002، الشّروط والإنشاء التّحويّ للكون: بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات، جامعة منوبة، كنيّة الآداب، سلسلة السّننات: مج 16، تونس، ج 2، ص 1188. ينظر أيضاً:

A. ELAVRAN: JAMJ., Logique Aristotélicienne et grammaire arabe: étude et documents, Études Musulmanes XXVI, ouvrage publié avec le concours du

ويرجع السَّوَال في المقابسات على نحو يؤكد إمكانية التوفيق بينهما إذ يمكن للعلين أن يتعايشا ولجسور التَّوَال بينهما أن تمتدًا
 "إني أجد بين النَّحو والمنطق مناسبة غالبية ومثابفة قريبة وعلى ذلك فما الفرق بينهما وهل يتعاونان بالناسبة وهل يتفاوتان؟"

فهو مرجع هذا القلق وغياب الطمأنينة إلى اقتناع التَّوَحِيدِي في قرارة نفسه بأن بين النَّحو والمنطق من المماثلة والمشاكل ما يرجح نشأتها من رحم واحدة، هي رحم العقل، القاسم المشترك بين البشر على اختلاف لغاتهم وعقائدهم؛

إن إمكان استغناء النَّحو عن المنطق - كما ذهب إلى ذلك السَّيرافي - لا تنفي تعاونهما وتكاملهما إن هما استعملا على نحو من البحث لا ينهج منهج الفاضلة المولدة للتَّعَصُّب والمحك بل يسلك مسلك النَّظر في فوائدهما وجدواهما ومكانية تحاورهما وحاجة أحدهما إلى الآخر. وهنا يتردد الموقف نفسه لدى السَّيرافي، عندما اعتبر النَّحو منطق اليونان والمنطق نحو العرب، ليكون المنطق بذلك نحوًا عقليًا والنَّحو منطقًا عربيًا¹.

قراءة أخرى: متى منتصرا

ماثلت صورة متى الواردة في مقام المسامرة صورته في مقام المناظرة، بدأ
 "وهو من الأخسرين أعمالاً الأسفلين حوالاً"

وانتهى منقطعاً عاجزاً عن الجواب وقد نثر عليه السَّيرافي من أسئلة المنطق وقضاياها ما أعجزه وأظهر نقصه وقلة تضلعه. وشهد ابن الفرات للسَّيرافي بعظمة الانتصار شهادة توحى بالتشفي والانتقام

"عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نذيت أكباداً وأقررت عيوناً، وبيضت وجوهاً، وحُكَّت طرازاً لا يبليه الزَّمان، ولا يتطرق إليه الحدثان"

وكانَ الوجوه كانت مسودة والرؤوس مطأطأة والنفوس محتقنة مملوءة غصصاً حتى يقع إقصاء متى والاقتصاص منه.

غير أننا متى اعتبرنا عناصر المقام وضرائق تنظيم الأقوال انكشفت لنا جملة من المعطيات التي من شأنها أن ترجح كفة المنطقي على النحوي. إن رجل المنطق محكوم بالنظام، يتعقل أفعاله وأقواله فلا يتكلم إلا بمقدار ما يحقق الوظيفة أو الوظائف التي من أجلها كان الكلام دون أن يستكد النفس ويستفرغ المجهود في طلب شيء يبدو تحقيقه من ضروب المحال. وقد أيقن متى أن وضعه في المجلس مثل وضع الأيتام في مأدبة اللثام؛ فناهج الحق في المجلس نادر، والمنصف فيه قليل بل منعدم. فلا تعريف متى للمنطق كان خاطئاً ولا حضوره الضئيل في المناظرة من علامات الانقطاع لأن قوة الأقوال لا تتحدد بوفرتها فكم من كلمة فضلت مقالاً، وجواب وجيز استغنى به صاحبه عن الكتب الكثيرة والخطب الطوال. وفي حجة المناظرة التي اعتمدها متى

”لو نثرنا أنا أيضاً عليك من مسائل المنطق أشياء لكان حائك كحائي“

ما ينفي انتصاراً للسيرا في موهوماً ويشكك في فضل له معلوم. ففي هدوئه ما يرجح ظفره، وفي صمته رد على مناظر لم يراع ضوابط هذا الفن فحوّله إلى درس لغوي يباهي به في المجلس. وفي تنقية كلامه من عبارات السخرية والإزاء ما يكشف عن تأدبه في محاوراة العلماء. وفي يقينه بأن المجلس قد حسم أمر المعركة قبل انعقادها ما جعله يوفر الجهد ويحمي الذهن والنفس من التوتّر والقلق.

نهج السيرا في إستراتيجيتي الهجوم والاستدراج ينصره المجلس بمن فيه، ونهج متى إستراتيجية الدفاع عن رأيه والإلحاح بإمكان توريط محاوره في مثل ما تورط هو فيه. وفي مجمل هذه المعطيات ما يرجح كفة رجل المنطق الذي تكلم فأوجز، على رجل النحو الذي بدأ في منطقته ثرثاراً.

3. طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار: الرسائل المتبادلة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي¹

المناظرة فن أدبي قاده الاختلاف ومحركه الاعتراض ومقصده الأساسي إبطال الآراء، قد يهدف إلى إظهار الحق وتبيين الصواب أو إلى تحقيق الغلبة والانتصار، وقد يستحيل محاكمة تتخذ فيها ومن خلالها أقوال المناظر حجة على فساد عقيدته ورأيه ودليلاً يستوجب إقامة الحد عليه. والإشكال كامن في معرفة الحدود بين مسارات نها ثلاثة كثيراً ما تتداخل تداخلاً يسمها بأجواء الشك والارتباب الباعثة على التحفظ والحذر الشديدين. في أول المسارات تقترب المناظرة من المذاكرة بما هي تلقيح للعقل بعرضه عن العقول وخضوع للحق متى بان وانكشف؛ وفي ثانيها تكون نقضاً للرأي بالرأي ومقارعة لحجة بالحجة، وفي ثالث مساراتها تنمي إلى أدب المحاكمات بما هو أدب يتخذ فيه القرار ويصدر فيه الحكم قبل انعقاد النقاء وتوجه الأسئلة وجهة استطلاع خفايا ما يتستر الخضم عليه. وإلى هذا الضرب من الحوار الملتبس موزع بين فنون دائرة في فلكه تنتمي المناظرة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي. وهي مناظرة مكتوبة جرت في شكل رسائل خمس متبادلة بينهما ابتداء ورداً، سؤالاً وجواباً. ادعاء فاعتراضاً فانقطاعاً:

تنقدح المناظرة في أولى رسائل الابتداء (بلاغة السؤال)، عندما سأل داعي الدعاة أبا العلاء عن العلة في تحريم أكل لحم الحيوان وقصده إلى شظف العيش بدلاً من لينه، ناشداً العلم اليقين مستنداً إلى إياه إلى البزج بسوء أنباء الأمور الصالح، مستبقاً حجج خصمه مجرداً إياه منها، دافعاً إياه إلى البزج والاعتراف. وفي رسالة الرد الأولى (بلاغة الجواب)، يجيب أبو العلاء، وقد تفتن إلى خفي المقاصد وأدرك ما كان الخضم بعينه، فيسلك في الجواب مسلك الإغراب

1 سبق أن نظرنا في هذه المدونة من جهة استراتيجيات السكوت والإسكات، ضمن كتاب المسكوت عنه. وهو أعمال ندوة قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمغاس 16-17-18 أفريل 2009، جمعها وراجعها وقدمها محمد الشيباني. وصدرت عن انطبعة الرسمية للبلاد التونسية نوفمبر 2010. ونعود إلى هذه المدونة المعنوية من جهة ضروب الحجاج وطرائق الإقناع.

والإغماض قاذفاً بمخاطبه في بحر من الشك والريب والتسأل مبدداً طمأنينته.

في ثانية رسائل الابتداء (بلاغة الاستئناف) يشعر داعي الدعاة بالغيب والحنق -وهو المجادل المقتدر قد انتدب لمناظرة الأعداء- فيحتال ثانية لاستطلاع خفايا أبي العلاء -وما كان يهيمه في الأصل غير معرفة عقيدته.

فيرد أبو العلاء -وهو الشيخ الضعيف العاجز- برسالة ثانية (بلاغة التعقيب) فيها مكر كثير: محبطاً مسعى خصمه: مجرداً إيّاه من أسلحته بل وقالباً الحجج عليه.

وتنتهي هذه المناظرة برسالة خامسة ختامية (بلاغة السكوت والانقطاع): قرر فيها المؤيد في الدين أن التواصل بينهما قد تعطل، والحوار قد انقطع، لأنّ مناظره لم يلتزم بقواعد السؤال والجواب ولأنّ أبا العلاء لم يراع -في نظره- ضوابط المناظرة. لذلك كانت الرسالة الخامسة إرسالاً بلا رداً، واعتذاراً عن ضياع الوقت، وإعفاء من تكلف الجواب. ولم يكن الرد في الحقيقة ممكناً، فقد سبق بوفود هذه الرسالة موت أبي العلاء. ولكن أكان في الإمكان -لولا الموت- أن يتواصل هذا الحوار؟

1.3. فتح الحوار وإشكالية المسار: بين المذاكرة والمناظرة والمحاكمة

آثرت أغلب المباحث الحجاجية تناول العملية الخطابية بطريقة مثالية قائمة على تعاون أعوانها واشتراكهم في المقاصد والغايات، وفي هذا المسار ارتحلت، وإلى تحقيق الاتفاق قصدت. لذلك سعت إلى محور انخلاف بوصفه آفة من آفات الخطاب. غير أننا نجد عدداً من المتخاطبين يلجؤون، في مختلف تبادلاتهم القروية، (Les interactions verbales) إلى حجب الحقائق وإخفاء المقاصد، ويعمدون إلى المواربة والمغالطة والتضليل ونشر العوائق لتعطيل الحوار. ويبدو أن تعطيل التواصل وإخفاء الحقائق عملية مقسودة ومنتظرة، موصولة بعاملين أساسيين أولهما تنوع مقامات التخاطب وثانيهما اختلاف أجناس الخطاب. ذلك أن التخاطب يجري حيناً بين أطراف متعاونين ينشدون لوفاق ويغفرون الزلة، وحيناً آخر بين أعداء مناوئين يترصدون "لهفوات"، ويسلكون مسالك التشنيع. ثم إن للجنس الخطابى سلطة بانغة وتأثيراً مهماً في سير العملية

الشَّخَاطِيَّة. إذ ليست المذاكرة كالمناظرة أو المَهَاطرة، وليس الحوار المنعقد بين طرفين في مجلس سري مغلق مثل الحوار المنعقد علناً وعلى الملأ، ولا الحوار المباشر مثل الحوار المنقول، ولا الشفوي مثل المكتوب، ولا الحوار الذي ينطق فيه المرء باسمه مثل الحوار الذي يُنتدب فيه المرء ليتكلم باسم غيره سواء كان لغير فرد أو مؤسسة، كائنًا مجرداً أو محسوساً. وقد تزداد التفاعلات القولية غموضاً وتعقيداً ويكون نصيب المغالطة والتمويه فيها زافراً متى ارتاب أصحابها في أسباب انعقادها، أو انكشفت نواياهم الحقيقية أو تناقض الشك في سلامة ضوئيتهم، وتفاوتت مقاصدهم وضوحاً، وتأرجحت بين إعلان وإسرار، وإجهار وكتمان. وصيغ التفاعل بطريقة لا يضابق فيها صريح القول ضمنياً ولا ظهراً مضمراً.

وأبعث على الشك والتريب من هذه الحالات خطاب يجري بين طرفين متباعدين لم تكن بينهما صلة، ولم تنشأ بينهما معرفة. إذ لا يُستبعد، في مثل هذه الحالات، لجوء المتحاورين إلى طرائق الاستمالة والتأثير وأقانيين نقل المخاطب من وضع أول إلى وضع ثان في السلوك والتفكير بشكل تضحي فيه المحاوره مناورة تُجند فيها أساليب المغالطة والتمويه.

ومتى نظرنا في الرسائل المتبادلة بين أبي العلاء وداعي الدعاة استبان لنا أمران مهمان موجعان الحوار بينهما وجهات أجناسية مختلفة ما بين المذاكرة والمناظرة والمحكمة. أول الأمرين مقامي متعلق بأوضاع المتحاورين وبظروف انعقاد الحوار، وثانيهما مقامي موصول بفاتحة الحوار وخاتمته وما تحتمله العبارات الواردة فيه من تأويل.

1.1.3. المذاكرة

المذاكرة جنس من الحوار يجري بين عالم ومتعلم وفيه يُعرض العقل على لعقول الكثيرة طلباً للفائدة وتبييناً لنحو وإظهاراً للصواب. ومن هذه الجهة يمكن إنماء رسالة المؤيد إلى جنس المذاكرة. فقد أشار داعي الدعاة إلى أن الذي زين له مراسلة أبي العلاء هو رغبته في الاستفادة من عميق علمه والاستنارة بهديه وأنواره، وقد استند في ذلك إلى بيت مشهور عزله عن سياقه، وهو ضلع قصيدته الحاثية موضوع الجدل والخلاف بينهما. يقول في هذا السياق:

”ولما رآته على ظهر الغيب قد نَمِيزَ بما ادَّعته الناسُ له من الفضل، وشفعه

بالزهد المستدلي عن مقرّ انهم والبصيرة، دون الجهل بما يقوله الزهاد، الذين يهيمون من العماية في كلّ واد، وسمعت داعية البيت الذي يُعزى إليه، وهو قوله:

غدوت مريضَ الدين والعقل فالتفتي ر. لتعلم أنباء الأمور الصّحائب —

وهي تدعو إلى الاستنارة بأنواره، ولاهتداء بمناره، شددت إنيّه راحلة العليل في دينه وعقله، إلى الصحيح الذي ينبئ أنباء الأمور الصّحائب كما أهدى إلى ما يوقظ بنة الغفلة مقبول الصّحائب، وأنا أول مُلب لدعوته، معترف بحيرته، معترف من بحر إرشاده وهدايته، وهو حقيق بأن يكون عند آخر وعده بالثبّين والإيضاح، وأن يتوقّد لكشف حناديس فكريتي توقّد المصباح، وأن لا يوطنني العشواء فيسلك بي في المجهل، ولا يعتد في إيراد ما يورده أن يلبس الحقّ بالباطل¹.

وتحصل عند قراءة البيت منزلاً في سياقه جملة من المعاني: لقد ورد صدر البيت الطالع بأسلوب خبريّ برز فيه الإنسان — مطلق الإنسان — مريض العقل والدين، وورد عجز البيت بأسلوب إنشائيّ طلبيّ في صيغة الأمر المفيد بلاغيّاً معاني شتى أقربها النصّح والوعظ والإرشاد والتذكير والتنبية. ولا تستبعد، في البيت، بعض المعاني البلاغيّة الأخرى كالقخر الضمّني بامتلاك اليقين زمن الحيرة، والحققة زمن تكاثف الحجب والأوهام. وفي البيت دعوة إلى اللقاء «فالتفتي»، ونكته لقاء الفكر بالفكر والمعنى يُنقل من عقل إلى عقل، وليس المقصود باللقاء حضور الطرفين في مجلس واحد، فهذا أمر يعزّ، والسبيل إليه محال على من اختار العزلة وآثر حياة السّجون، سجن النفس في الجسد، وسجن النهار في الليل، وسجن الإنسان في المكان، وسجن الشّاعر في قوافي قصائده، يبدؤها ملتزماً ما لا يلزم، وينظمها مراعيّاً حروف الهجاء، ويُنتهيها بجميع حركات الحروف، وسجن النّائر في نثره: لا يكتب إلّا بقيود صوتيّة كثيفة فيسجّع تسجيّعاً يذهب حيناً ببهاء الفكرة، وكثيراً ما يزجج قارئه ويثيره له فيه من غريب اللفظ والتّركيب وما يترتّب عليه من غموض وتورية وتعقيد..

ومن وجود التَّغْيِيب في اللَّقَاء --- استناداً إلى البيت - ذكر ما يجنيه السَّامِع من فوائد، وقد عبَّر الشَّاعر عن هذه المعاني بعتماد التعليل «لتسمع» ووصف الأنباء بـ«الصَّحَائِح». ويرتبط طالع القصيدة بسائر أبياتها ارتباطاً منطقياً إذ هي تفصيل لمجمل وتوضيح لغامض ورسم لمنهج في الأخلاق والسلوك كفيل بتحقيق جعله من القيم ينشدها الإنسان، هي مضمحه الأكبر، وهي منتهى ما يؤمله: يعد اللقاء صاحبه بانيقين يذهب بالحيرة: والشفاء من العلة، والظفر بالدواء بعد أن استفحل الداء، وبانصراف المستقيم خلاصاً من الضلال المبين، ويمده بالعرفه بعد الجهل، والحقيقة بعد الأوهام.

والبيت قائم على مقابلة بين (أنا) الشَّاعر و(أنت) الآخر، مطلق الإنسان: فالأول صحيح معافي والثاني دريض عليل، هذا عارف وذاك جاهل، فهما موقن وحائر. ومهتد وضل. إن البيت يرسم صورتين للإنسان متقابلتين، وهو يدعو إلى مجموعة من القيم فصلت في القصيدة منها ما هو ذاتي (الأخذ بالزهد مذهباً في الحياة، وعدم أكل اللحوم والألبان والعسل)، ومنها ما هو إنساني مثل الحق والخير والصدق وتعقل الأشياء والتفكير فيها وكبح جماح النفس الثائرة أبداً إلى الشر والبهوى. والقصيدة إجمالاً تدعو المرء إلى الاحتكام إلى العقل في فهم ذاته منزلة في المجتمع والوجود. وهي بما تضمنته تنسف أطروحة الدين والمعتقد. وليس اختيار أبي العلاء المركب الإضافي «داعي أنصلاه» في بيته من قبيل تجميل القول وزخرفته، وليس هو مضطراً إليه بحكم الوزن، إذ له، غير هذه العبارة، بدائل كثر، وهو أكبر من أن تضطره التقواي وتخضعه الأعاريض. إن اختياره اللغوي محكوم بموقفه الفكري ومقصده الحجاجي.

لكن أتى للمؤيد أن يقيم جسور حوار مع مخاطبه وهما متباعدان لم تنشأ بينهما معرفة ولم يجر من قبل بينهما حوار؟ وكيف له أن يستدرج أبا العلاء إلى أجواب عن سؤاله وإلى الخوض في ما سيعرضه من قضايا الفكر ولتوجيه السؤال دواعٍ وآداب إذ ما كل الأشخاص يحق لهم طرح السؤال، وما كل الأسئلة يمكن طرحها، وما على كل سؤال يكون الجواب.

استهل المؤيد رسالته بظاهرة بلاغية لافتة للنظر هي ظاهرة المقابلة. وتعتبر المقابلة من التقنيات الخطابية المهمة الموندة للسؤال والبذعة على النظر والتدبر، بل إن حقائق الأشياء لا تتضح بجلاء حتى تنتظم بينها علاقات التضاد بما هي

عملية قائمة في الأصل على تقريب متبايعين والمزاوجة تركيبياً بين نقيضين. وللمقابلة في الخطاب الحجاجي قوة تأثيرية بالغة وطاقة إبلاغية مهمة. وقد عمد المرسل في رسالة الابتداء الأولى إلى إحداث المقابلة بين علو همة مخاطبه وسطوع نجمة في عالم اللغة والأدب وبين تغاهة غنمه وعقم ما يسعى إليه ويهتم به:

”غير أن الأدب الذي هو جالينوس طبه، وعنده مفاتيح غيبه، ليس مما يفيد كبر فائدة في معاشه أو معاده، سوى التذكر السائر به الركبان؛ مما هو إذا تسمع المذكور به علم أنه له بمكانة انجذاب والزينة ما دام حياً، فإذا رمت به يد المنون من ظهر الأرض إلى بطنها فلا بحسن ذكره ينتفع؛ ولا بقبحه يستضر. وإذا كانت الصورة هذه: كان مستحيلاً منه — يده الله — مع وفور عقله أن جعل مواده كلها منصبة إلى إحكام اللغة العربية والتفكير فيها، واستيفاء أقسام ألفاظها ومعانيها، ووفر عمره على ما لا نتيجة له منها، فترك نفسه المتوقدة نار ذكائها خلواً من النظر في شأن معاده، وإن يُنتار بشيء من علمه ما هو أنفع له؛ فيمكث إذا ذهب الزبد جفأً من غيره، فإذا هو — حرس الله عزه — بمقتضى هذا الحكم مرتوٍ من عذب مشرب هذا العلم. وإنما ليس يبرح به لضرب من ضروب السياسة“¹

ولكن هذا الرأي — خلى ما يبدو عليه من التماسك والمعقولة — سرعان ما ينكشف عن مغالطة تفضي إلى تباينه من جهتين: من جهة التخصيص في موضع التعميم (لأن ما قصده المؤيد على أبي العلاء ينطبق في الحقيقة على مطلق الإنسان، وما اختص به مجال الأدب ينطبق على عموم نشاط الإنسان في الحياة). ومن جهة الاستنتاج غير القائم على مقدمات متفق عليها (فقد أزرى المؤيد بالأدب وأصحابه وانتهى إلى وصفهم ضمناً بالغفلة وقلة الحيلة إذ لو استنقام الأمرنا قضى الحياة يسعى إلى ما لا خير فيه ولا جدوى منه ولا خائل من ورائه). فهل كان المؤيد في الدين — وهو يزري بالأدب والأدباء — يعبر عن موقفه واقتناعه أم كان يضع أبا العلاء موضع الاتهام ليدافع عن نفسه ومن ثمة يمكن استدراجه إلى الكلام؟

ويعتمد المؤيد في مرحلة ثانية إلى توجيه الوصف وجهة حجاجية. فبدأ ظاهر الوصف رسداً للامح الموصوف وذكرًا لخصائصه وإخباراً عن سيرته وبدأ باطلنه وضع تلك الملامح موضع السؤال. يتبين هذا في حديث المؤيد عن أبي العلاء. وصورة أبي العلاء في خطاب المؤيد لا تماثل بالضرورة صورته المرجعية أو الصورة السابقة للخطاب. فقد تركّز الوصف على زهد أبي العلاء ورضاه بالإقلال واستعاضته عن لبن اللباس بالخشن وعن لذيق الطعام بكريمه.

وتقوم سياسة الوصف في هذا السياق على الانتقاء سبيلًا إلى تبرير السؤال عن الذواقع والغايات لاستجلاء وجود الحكمة في هذا الضرب من الضقوس والاقتناعات. فالوصف يولد سؤالاً ضمنيًا ويفتح أفق انتظار ويلزم المسؤوف بالجواب. وأياً يكن الجواب، فإننا نرى أن الغاية الأولى - وهي إخراج السجين من عزلته والصامت من رفضه الكلام - بصدد التحقق. وهي أولى مراحل الخطة التي رسمها المؤيد معولاً على الضمني والمسكوت عنه، فنطقاً مخاطبه بالسؤال طالباً إليه الجواب. ولم يكن السؤال المباشر الصريح في مثل هذه المقامات محموداً بل هو رديف الغلظة في الطباع وعلامة من علامات تسلط ذوي النفوذ على من لا نفوذ لديه، يتأكد هذا الرأي متى اعتبرنا العلاقة بين الرجلين فهما في الأصل متباعدان لم يجر من قبل بينهما حوار. لذلك كانت المكاتبة أو المراسلة مشروطة باعتبار أول إن لم يتحقق ولم يقبله المرسل إليه تعطل الحوار وبطلت الخطة.

وبحجة عدم التناقض بين القول والفعل يلزم المؤيد مرسله بالجواب، لا سيما أن أبا العلاء قد ظهر في البيت المشهور - الذي هو نافذة المناظرة - في صورة السليم المعافى وظهر غيره في صورة المدنف العليل؛ ووعد ملاقيه باليقين بعد الحيرة، وصحيح المعارف والعلوم بدلاً من زائفها ومغالضها. إنها وظيفة المرسلين ومطمح الفلاسفة والعلماء والمنصلحين والدعاة، كل يقدم البديل الذي يراه مناسباً لتحقيق المقاصد والغايات. وستنادا إلى ما جاء في البيت يلزم المؤيد أبا العلاء بالإيفاء بوعده وإلا انكشف كذبه وبأن ادعائه وبطلت دعوته واستثنى قدره في عيون محترمييه. إنه يلزمه بحجة عدم التناقض بين القول والفعل ويؤكد هذه الحجّة بتذكيره بوظيفة الطبيب ومنحة العالم وطيب ما يجنيه فاعل الخير لذي الأصل الكريم وغارس البذر في الأرض الركيّة:

”وإذا أنعم الشيخ - أدام الله توفيقه - وتفضل وساق إليّ حجة اعتمدها في هذا الباب رجوت كشف المرض الذي وقع اعترافي به في مستأنف السؤال بمطلع

صُحِّحَ بيانه، فيكون قد غرس دُني شراً زكياً، وهداني صراطاً سوياً، فبزداد بمكانه ذلك في مبالغ الخير ولوجاً، وفي معارج اكتساب فضيلة الشكر والأجر عروجاً، بمشيئة الله وعونه¹.

لقد جاءت رسالة الافتتاح في بناء مخصوص: مقابلة مثيرة ووصفاً مفخخاً وسؤالاً خفيفاً ومحاصرة بالحذف والزام بأدب العلم وحجّة عدم التناقض بين القول والفعل. والرسالة بهذا البناء دعوة إلى الحوار وتعظيم له في الآن نفسه: تتوسل طرائق الاستدراج لدخول جسور التواصل بين رجلين غريبين لم يجبر من قبل بينهما حوار، وتتوسل انتزاع الحجج تقنية لمحاصرة الخصم ودعوته إلى التسليم. ومع التسليم ينتهي الحوار.

2.1.3. المناظرة

بتوجيه السؤال تنفتح المناظرة؛ وقد عدل السؤال عن أصل معناه المعبر عن فراغ عرفاني في ذهن السائل إلى معنى آخر قرين له متعلق به وهو قرع الفكرة بالفكرة ونقض الرأي بالرأي لا سيما أن المؤيد قد شرع في رسالته الأولى في تضيق الخناق على مسؤوله بأن جرّده من جملة من الأجوبة كانت ممكنة.

ذلك أن للسؤال مناسبات ومبررات وطرائق وغايات. ولعل وعي المتخاطبين بأهمية السؤال ومشروعيته يدفعهم أحياناً إلى اعتماد بعض عبارات التلطيف تؤكد سلامة الطوية وتنفي تدافع المعاني غير المرغوب فيها، تلك التي تنشأ في ذهن المسؤول عندما يستشعر وقع السؤال. من هذه العبارات عبارة خفيف التي وردت في رسالة المؤيد:

”وأول سؤالي —أدام الله سلامته— سؤال خفيف فيما ليس يهيم كثيراً أقصد فيه اعتبار فعله بي في الجواب؛ فإن استنشقت نسبة الشفاء سقت السؤال إلى المهيم، وإن تكن الأخرى وقفت بحيث انتهيت، وبالله التوفيق: أسأله عن العلة في تحريمه على نفسه اللحوم والألبان؛ وكل ما يصدر إلى انوجود من منافع الحيوان، سؤال من يعرف بكونها مخلوقة للأشخاص البشرية، مما هو قول أهل

الشرائع من القول، ويتوكأ على عمى العقل¹.

ومما يستوقفنا في هذا الشاهد، بناء الأسئلة اللاحقة على هذا السؤال بناء إمكان مشروط بالجواب عليه. فكأن الأسئلة اللاحقة -- إذا ما توفر القبول وانفتح الحوار ومثت الجسور -- هي الأسئلة الحقيقية الجديرة بالجواب والباعثة على التدبر وإعمال النظر. وبهذا تتأكد -- مرة أخرى -- خفة السؤال. ولكن وصف السؤال بأنه خفيف قد يحدث تأثيرات غير منتظرة أو متوقعة، فيكون الارتياح الباعث على الحذر المضاعف من التحفظ في تقديم الجواب. وهذا ما نلمسه في رد أبي العلاء. وقد عقد صلة بين وضع السائل وطبيعة السؤال فأدرج أن في الأمر مكرًا وأن المقصود خلاف المنظوق، بل لعل المؤيد قد حدد بوصف السؤال طريقة الجواب عليه: أن يسلك مسلك العفوية والثلقائية دون مواربة أو التواء غير أن الرد يكشف عن وقعر خلاف ذلك.

إن الظواهر اللغوية والأسلوبية والحجاجية في رسالة المؤيد عديدة بعضها بوصول ببعض وصلًا تنتظمه إستراتيجية حجاجية حدد هدفها قبل عقد الخطاب وكانت الرسائل الثلاث محاولة لتحقيق ما قصد إليه من غايات: أراد المؤيد أن يسكت أبا العلاء بحجج قوية وطريقة في الحجاج محكمة متينة قائمة على جملة من العمليات الاستدلالية لعل أهم ما يطالعا منها انتزاع حجج خصمه وإبطالها بل وقلبيها عليه. وهذه الطريقة في الحجاج تستوجب من المحاج معرفة بارعة بخصمه ونفاذاً إلى عالمه المعلن والخفي استباقاً للمسار الحجاجي واستعداداً له استعداد الأحرز منه يتنبأ بوقوع الخطر فيتلافاه. وبذلك يجرد خصمه من أسلحته ويبتذل مفعولها فإذا هي باردة لا نار فيها. صماء بكماء لا قدرة لديها. يقول المؤيد في معرض اعتراضه على حجج أبي العلاء وإبطالها:

”ثم إن امتناعه من أكل الحيوان ليس يخلو القصد فيه من أحد أمرين: إم أن تأخذه رافة بها فلا يرى تناولها بالمكره، وما ينبغي أن يكون أرف بها من الله سبحانه الذي خلقها وهيأها لمصالح البشر. فإن قال قائل: إن الذي أطلق القول بأن هذا حلال وهذا حرام هو بعض البشر، يعني أصحاب الشرائع: وإن الخالق ما أباح إراقة دم حيوان. ولا أكل لحمه، كان الدليل على بطلان قوله وقوع

مشاهدة لجنس السباع وجوارح الطير التي خلقها الله سبحانه على صيغة لا تُصلح إلا لتتخس اللحوم وفسخها وتمزيق الحيوان وأكلها. وإذا كن هذا الشكل قائم العين في الفطرة، كان جنس البشر وسيع العذر في أكل اللحوم، وكان من أجل ذلك لهم مُحَقٌّ لا مَبْطَلٌ، وصادقاً لا كاذباً، فهذا أحد الباطنين. وإما أنه يجدُ سفك دماء الحيوان ونزعها عن أرواحها خارجاً من أوضاع الحكمة، وذلك اعتراضٌ منه على الخالق سبحانه الذي هو أعرفُ بوجوه الحكمة، وهذا الباب الآخر¹.

لقد بُني التفكير في هذا الشاهد بناء افتراضياً دلت عليه لأداة الغوية إما وما تعلق بها من نتائج، (إما... كان الدليل على بطلان قوله... / وإما... فذاك اعتراض منه على الخالق...) إنها أبواب مفتوحة توصل، يوصدها المؤيد بقوة وقد بدأ يشدد الخناق على مخاطبه الذي كلما تقدّم التحليل وتواترت الإمكانيات المدحوضة وجد نفسه عازياً أعزل مرغماً على الاعتراف بما، اقترف، والتسليم بتفوق خصمه عليه.

3.1.3. المحاكمة

توجد قرائن عديدة من شأنها أن توجه الحوار بين الرجلين وجهة المحاكمة. تُرصد هذه القرائن بطرائق ثلاث أولاً بالعودة إلى مقام التخاطب والنظر في صور التناظرين السابقة للخطاب، وثانيتهما بالنظر في انسكوت عنه في الرسائل المتبادلة بينهما. وثانيتهما بالعودة إلى الأوراق السريّة في المجالس المؤيديّة، وهو نصّ موزّ يكشف حقيقة ما جرى بينهما:

2.3. مقام المناظرة وصور التناظرين

إن صورة التناظرين في الخطاب مهمّة، سواء أوافقت الحقيقة أم لم توافقها، لأن المسألة متعلّقة بوظيفة شاعرة في الخطاب يدلّوها لتتكلّم وليست موصولة

بحقيقة الشخصية في الواقع¹. وقد أفضى هذا الاختلاف إلى تمييز الأخلاق الخطابية (Les mœurs oratoires). من الأخلاق الحقيقية². وبما استخلص، في هذا المجال، هو أن صورة الخطيب لا يمكن أن تحقق التأثيرات المقصودة ما لم يؤكد القول المرجع وما لم يبرهن بالفعل على صدق القول فتطابق أقواله أفعاله وتتجسد في سلوكه وسيرته. ولذلك تبدو صور المتكلمين متغيرة أبدا قائمة على اعتبارات عديدة وموصولة بها، منها الوظائف الموكولة إليهم ومبلغ ما يمتلكونه من السلطة والصورة المتداولة عنهم في المجتمع. والمتكلم - متى شرع في الكلام - يمكن له أن يغير هذه الصورة بالسلب أو بالإيجاب. وبقي اعتبرنا هذه الفروق أمكننا أن نتحدث عن صورتين لأبي العلاء ولداعي الدعاة.

تقتزن صورة أبي العلاء في أذهان أغلب دارسيه بجملة من الملامح والسمات أضحت كالعلامة المميزة لفنّه وفكره وسيرته. فقد اشتهر الرجل، في مجال ان الفكر، بتعويله على العقل في اكتساب المعارف وفهم معضلات الوجود. واشتهر، في مجال الفن، باهتمامه بقضايا الأدب واللغة والعروض والتزامه بما لا يلزم، ومزواجه في الكتابة بين النثر والشعر والتزامه السجع وسائر فنون البديع. وبما اشتهر به - في حياته وسلوكه - إخضاعه النفس لضروب من التدريبات القاسية أضحت له، مع تقدم العمر، طبعا ثانيا يعسر التطبع بغيره، من ذلك بلوغه في الزهد مبلغا لا يجارى إذ حرم على نفسه أكل النجوم وما جرى مجراها، واختار خشن الثياب، وانزوى عن الناس وراء الجدران الطينية، وعدّ نفسه رهين المحبسين، بل ورأى نفسه في الثلاثة من سجونه، وأضاف إلى هذه السجون سجونا أخر آتية من جهة أسلوب الكتابة وطريقة التعبير. والرجل في عسره وإقلاله راض غير متبرم، ولعاده

1 « L'ethos (du locuteur) est [...] attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond à son discours, et non à l'individu « réel » indépendamment de sa prestation oratoire: c'est donc le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer qui est ici en jeu », MAINGUENEAU, *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*. Paris, Dunod, 1993, p. 138. cité par RUTH AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 70

2 « Mais qu'un homme paraisse tel ou tel par le discours, cela s'appelle mœurs oratoires, soit qu'affectivement il soit tel ou tel qu'il le paraît, soit qu'il ne soit pas. Car on peut se montrer tel ou tel, sans l'être ; et l'on peut ne point paraître tel, quoiqu'on le soit ; parce que cela dépend de la manière dont on parle », cité par AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 73.

ناظر متدبر، وعلى مبدئه ثابت لا يلين، لا ينتابه وهن ولا تعصف به الأهواء. وهو، إلى ذلك، ضعيف الإيمان بالإنسان، ساخر من ادعائه الفضيلة، متهمك عليه، مقتنع بتأصل الشر في ماهيته. ومن شأن الذات الموصوفة بهذه الصفات: الخالصة من زحام الأنام والمؤثرة للانفراد، ألا ترى في لقاء الآخر ومناظرته نفعاً يُرجى أو خيراً يُنتظر، بل لا يُستبعد أن تكون تلك الذات مُكرهة إذا دُعيت إلى اللقاء وأن ترغب عنه إذا ما الآخر رغب فيه.

في هذا المقام تتنزل المناظرة بين داعي الدعاة وأبي العلاء. وهي مناظرة جرت بين رجلين لم يكونا من قبل صديقين ولا نشأت بينهما معرفة بل إن ما يفرقان فيه أكثر مما فيه يلتقيان. فعند انعقاد اللقاء بينهما كان أبو العلاء شيخاً يُدلف إلى القبر وكان داعي الدعاة المؤيد في الدين في ذروة السلطة والمجد. يبرز مجده الفكري في سعة ثقافته وإطلاعه على ما كان يدور حوله من مختلف ألوان الحياة العقلية والأدبية، وفي وضعه كتباً تُعدّ من أمهات كتب الدعوة الفاطمية: وهو، إلى ذلك، صاحب المجالس المؤيدة، وهي مجالس خصصها لطبقة من العقلاء / الدعاة، موضوعاتها مختلفة: في علوم الشريعة: وفي مفهوم التوحيد عند الفاطميين: وفي الوجود والوجودات، وترتيب العوالم السفلية والعلوية، وفي انوحي وانعاد والبعث والقيامة والجنة والنار، وفي إثبات الوصاية وماهية الإمامة. والمؤيد في الدين رجل يحب المناظرة الكتابية ويؤثرها على مجالس المناظرة نفسها. أما مجده السياسي والديني - وهو موصول بمجده الفكري ومرتب عليه - فيبرز في تعيينه داعي الدعاة في الدولة الفاطمية. والرجل طموح مستعلن الرغبة في الوصول إلى أسمى المناصب الدينية، وقد استطاع: في حياة سياسية متقلبة مليئة بالبدائس والمؤامرات، أن يثبت اقتداراً على حلّ معضلات الأمور.

وتقوم عقيدة المؤيد على مبدأ أساسي من مبادئ الشيعة الباطنية هو أن نكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلاً. ومن معتقداته كون النبي محمداً ﷺ هو صاحب التنزيل وكون علي بن أبي طالب صاحب التأويل، فالقرآن قد أنزل على محمد بلفظه ومعناه الظاهر للناس: أما أسرار الباطنية فقد حُصّ بها علي والأئمة من بعده. وخلاصة فلسفتهم أنه لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن: ظاهره ما تحيط به الحواس، وباطنه ما يحيط العلم بأنه فيه، وظاهره منتقل عليه، وهو زوجه وقرينه. وكل ما في العالم إذا فُكر فيه واعتبرت حقيقته وجد أنه لا بد فيه من

الازدواج: ظهر مثل: وباطنٌ مُثَوِّلٌ¹. والقرآن نفسه يُفسَّر وفق أربع مراتب: أولاها فهم العبارة (وهو مخصوص بالعادة) وثانيتهما فهم بالإشارة ومرامي الألفاظ البعيدة (وهو للخاصة وللعلماء) وثالثتها إدراك اللطائف الدقيقة (مرتبة الأولياء) ورابعتهما إدراك الحقائق ومُراده سبحانه (وهي مرتبة لا يصل إليها إلا الأصفياء)

وقد اختلفت طرائق الشيعة الباطنية في مواجهة الخصوم وإقناعهم والتأثير فيهم: كانوا يتجهون إلى الأعداء الخطيرين عليهم بالمؤامرات والاعتيالات، ويتجهون إلى العامة عن طريق العاطفة الدينية بإظهار منازع الزهد والتقوى والنور، ويتجهون إلى الخاصة عن طريق الفلسفة والتفسير الرمزي والتأويل لنصوص الدين. يدفعهم إلى كل هذا إيمانهم بأن الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد ولا يعاوله عالم ولا يوجد منه بدل ولا له نظير، لا أحد يبلغ معرفته، ومعرفته ليست اكتساباً بل هي اختصاص من المفضل الوهاب².

هكذا يتبين لنا أن بين الرجلين من الاختلاف في الفكر والعقيدة والسلوك ما تنهض على صحته أدلة وحجج كثيرة، فكيف يمكن للمتباعدين أن يتقاربا وللمختلفين أن يأتلفا؟ وكيف لأبي العلاء أن يتخلص من جدل «عقيم»؟

فأسباب التناظر مربية باعثة على الشد، ودواعي التراسل بينهما يكتنفها الغموض. لذلك لا يستبعد أن تكون أمور العقيدة الدافع الأكبر لمكاتبة أبي العلاء ومذخرته -بل محاكمته- لأن الناس زمنئذ كانوا في عقيدة أبي العلاء مختلفين، ولدينه متهمين. وقد جاء في معجم الأدباء أن أبا العلاء كان متهماً في دينه يرى رأي البراهمة -وهم قوم من الهند لا يجوزون بعثة الرسل- لا يرى إفساد الصورة، ولا يأكل لحماً، ولا يزمن بالرسل والبعث والنشور، وعاش شيئاً وثمانين سنة لم يأكل اللحم منها خمسا وأربعين سنة. وقد أورد ياقوت الحموي أشعاراً تدل -

1 هذه الفلسفة تجد في القرآن مستنداً لها، ذلك أنهم يدعمون أطروحتهم بآيات قرآنية من فيبر: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَكُمْ تَذَكَّرُونَ» {الذاريات 51-40} أو قول تعالى: «سُئِلَ رَبُّمُ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» {قصص 41-53} ويروى عن الإمام علي أنه قال: ما من آية إلا ولها أربع معان: ظاهر (ال تلاوة) وباطن (الفهم) وحده (الحلال والحرام) وسلط (مراد الله من العبد).

2 نهادي حمو. أضواء على الشيعة، سلسلة الحضارة العربية الإسلامية، دار التركي للنشر، 1989، ص 182-191

حسب رأيه - على سوء معتقده منها قوله :

إِذَا كَانَ لَا يُحْطَى بِرُزْقِكَ عَاقِلٌ ۝ وَتُرْزَقُ مَجْنُونًا وَتُرْزَقُ أَحْمَقًا
فَلَا ذَنْبَ يَا رَبَّ السَّعَاءِ عَلَى امْرِئٍ ۝ رَأَى مِنْكَ مَا لَا يَشْنُهِي فَتُرْزَقُ

ويقول ياقوت الحموي :

"والناس في أبي العلاء مختلفون، فمنهم من يقول إنه كان زنديقاً وينسبون إليه أشياء مما ذكرناها، ومنهم من يقول: كان زاهداً عريداً متقللاً يأخذ نفسه بالرياضة والخشونة والتقدة باليسير والإعراض عن أعراض الدنيا"¹ ويقول: "ولم يقل:

غدوت مريض العقل والدين فالفني ۝ لئسنع أنباء الأمور الصالح

حتى سلط الله عليه أبا نصر بن أبي عمران دعي الدعاة بمصر فقال له: أنا ذلك المريض رأياً وعقلاً وقد أتيتك مستشفياً فاشفني، وجرت بينهما مكاتبات كثيرة أمر في آخرها بإحضاره حلب ووعده على الإسلام خيراً من بيت المال: فلما علم أبو العلاء أنه يحمل للقتل أو للإسلام سم نفسه ومات"²

ومهما تك هذه المواقف والآراء فإنه يمكن إرجاع أسباب اتهام أبي العلاء في دينه والتشكيك في معتقده إلى ما ظهر في أدبه وما لاح في سيرته:

يحتج خصومه عليه بما لاح في سيرته من زهد ونسك وامتناع عن أكل الحيوان وما ينتجه، مما يبعث على الشك والارتياب ويملاً الأذهان بالظنون، ويحتجون بأبيات عديدة صرح فيها المعري بحيرته إزاء قضايا الغيب: وهي حيرة كثيراً ما تعاظم شأنها فترجحت في أحيان كثيرة وتوجهت وجهة النفي والإبطال، نفي الخبر اليقين وإبطال ما سلم به الناس وأجمعوا على صوابه. وفي ديونه المشهور ولزوم ما لا يلزم، أبيات فيها من الجرأة والنعف والنقد القاسي لرجال الأديان وأصحاب المذاهب والفرق من كل ملة وطائفة م يزین لخصوه الكيد له والإيقاع به. ويستدل بعضهم بما جاء في رسائله من خوض ساخر في المحظور

1 ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ص 142.

2 المرجع نفسه، ص 175.

الذيني، ومن استخفاف بما الناس عليه مجمعون وبه مؤمنون، من ذلك تعمده في رسالة الغفران إلى العبث بالمعتقدات، وتعمده في كتاب الفصول والغايات وهو كتاب في تعجيد الله وحده - إلى معارضة القرآن في صياغة مخادعة وبأسلوب منمق، وفي بناء قائم على ترتيب خاص يراعي حروف المعجم في آخر كلماته¹.

1.2.3. الرسائل السرية في المجالس المؤيدية

النظر في المجالس المؤيدية يكشف عن كون الحوار الذي جرى بين الرجلين قد كان ذا وجهين، ظاهراً وباطناً²

أما الظاهر فما رواد المؤيد مخاطباً به أبا العلاء، ومفاده أنه لما ورد بلاد الشام ومصر سمع الناس بجمعون على تميز أبي العلاء في الأدب ويختلفون في أمر دينه، ذكر أنه حضر مجلساً (جليلاً) جرى فيه ذكره. فبعضهم زكاه، وبعضهم قدح فيه فأنبرى المؤيد للدفاع عنه مستدلاً بصلابته في لزهد على نفي العيب عنه في المعتقد، وقدر أن يكون منظوياً على سر لا يفصح به، وحين قرأ البيت «غدوت مريض العقل والدين، أيقن أن السر هناك كامن، أراد أن يستطلع طلعه لعله يهديه، ظهر في صورة المستنير بنوره. وأبو العلاء - من خلال البيت المذكور - يمتلك ما يشفي الناس من مرض العقل والدين. وأما الباطن فما رواد الأتباع وحفظ في الكتب: فقد سجل في المجالس المؤيدية بواعثه لهذه المراسلة بقوله:

”قد انتهي إليكم خبر الضير الذي نبغ بمعرة النعمان وما كان يعزى إليه من الكفر والطغيان على كون الرجل منتقفاً وعن كثير من المأكّل التي أحلّ الله له متعقفاً، وقد كان خبره يتوصل إلى كنّ صقع بما يحرك النفوس للفتك به، حمية بزعمهم للدين وغيره على الإسلام والمسلمين، وكان جرى ذكره في مجلس الناظر الذي ينظر في ذلك الوقت فخطب عليه الحاضرون وأغروا بدمه: وقالوا إن الغيرة على الدين تبيح قتله. فقال أحد الحاضرين: إن كلامكم على غير موضوع وإن

1 ينظر: محمد عبد العظيم، «الفصول والغايات: خصائص النصّ وسؤال النوع»، مقال ضمن كتاب تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، 22-24 تموز 2008، عالم الكتب احديث للنشر والتوزيع، إربد، وجدارا للكتاب العالي للنشر والتوزيع، عمان، الصبعة الأولى، 2009، المجلد الثاني، ص 459-481.

2 راجع مقدمة إحسان عباس لمجموع هذه الرسائل.

كان الرجل من العجز والضعف والإشراف على التقير بالغاية القصوى وأنه متى بسطت له اليد على هذه السبيل اكتسب من الذكر الجميل والثناء بعد الموت ما لا حاجة بنا إليه على التوجب أن يُجَرَّد له من يهتك بالمناظرة¹ والمحاكاة ستره، ويكشف للناس عواره لينقص في عيونهم وينحط من درجته ما بين ظهرانيهم، فسكت غير بعيد حتى توجه من وجيناه من داعينا للقاء التركمانه فاعتقد بينه وبينه من المناظرة مكاتبة لا مشافهة ما نوره بنصه فينفع الله السامعين².

ويعلن هذا الشاهد عن جنس الخطاب ووظيفته: لقد جرى الحوار بين الرجلين في شكل رسائل متبادلة توفرت فيها شروط المناظرة، وهي مناظرة مكتوبة، ولا تُعزى المكاتبة إلى استحالة اللقاء بينهما، إذ كان بإمكان المؤيد في الدين رجل السلطة والتفوذ-- أن يزور أبا العلاء أو يستزيره، غير أنه أثر الوثيقة المكتوبة لأنها تحفظ الجواب وتلزم صاحبها به وتقوم مقام الدليل القاطع على صدقه أو كذبه فتكون الشهادة له أو عليه. وليس ذلك من قبيل الرغبة في الكتابة لأغراض جمالية كما يذهب إلى ذلك صالح بن رمضان في أطروحته عن الرسائل الأدبية³. (التراسل على قرب المكان) أما وظيفة المناظرة فتحدت بشكل صريح في المجانس المؤيدية: وهي هتك العرض ونشر العايب وكشف العوار والتحقيق والتبوين سبيلا إلى استبدال صورة أبي العلاء الموضوعة المنحطة بصورته العالية المجددة

"لينقص في عيونهم وينحط من درجته ما بين ظهرانيهم".

- 1 ينظر مختار الفجاري: من أجناس الخطاب الفكري الشفوي القديم، تحليل جنس المناظرة في ق 2 د و 3 هـ، فمن كتاب تداخل الأنواع الأدبية، مؤتمر النقد الأدبي الثاني عشر، 22-24 تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، وجدوا نكتاب، العالمي للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى، 2009، ص 253-280.
- 2 تعريف القدماء: ص 387 نقلا عن المجالس المؤيدية. قام محمد كامل حسين بنشر ديوان المؤيد، القاهرة، 1849 وسيرته، القاهرة، 1949. ونشر المجالس المانه الأولى من المجانس المؤيدية كل من حاتم حميد الدين، بمباني، 1975 وغالب مصحفى، بيروت.
- 3 ينظر: صالح بن رمضان، الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة، منشورات كلية الآداب، مؤبة، تونس، 2001.

فهل أرسل المؤيد إلى أبي العلاء أم أرسل إليه وسلط عليه؟ وهل ينطق بلسانه فرداً أم يتكلم وهو جمع وإن أفرد؟ وهل نعتبر ما جرى بينهما مراسلة أم مناظرة أم محاكمة؟ وهل جرى اسم أبي العلاء في المجلس جرياً عفويّاً أم انعقد المجلس للنظر في شأن «الضرب» المتهم في دينه؟ وهل في الرسائل المتبادلة بينهما ما يكشف عن هذا الغموض ويرفع هذا اللبس؟

سمى المؤيد في الدين إلى أن يستدرج أب العلاء إلى المناظرة متوسلاً طرائق في الإقناع والتأثير متنوعة مؤمناً بأن عقل المرء مخبوء تحت لسانه فإذا تكلم انكشف: وقد أدرك أبو العلاء ما تعنيه رسالة المؤيد في الدين داعي الدعاة إدراكاً تاماً، وأيقن أن وراء هذا الظاهر خبيثاً مكرراً فوظف مهاراته الحجاجية والخطابية لغلق أبواب المناظرة والحوار موقناً أن البلاء - كل البلاء - موصول بالنطق: وأن الصحة في مثل هذه المقامات رديف السلامة من الأذى. وإذا بالرجلين يحاجان لغايتين متقابلتين: أحدهما يحاج لفتح الحوار فيصرف انقوله ترغيباً وترهيباً يقنعه بقوة الحجة ويلزمه بحكم الأدب - أدب مخاطبة الكبار -، والآخر يحاج لقطع الحوار وتعطيل سبل التواصل موقناً أن السلامة في عدم مواجهة الخصم والحكمة في اجتناب عقيم الكلام.

2.2.3. جدل العقل والدين

متى نزلنا الرسالة في مقامها تبييناً شيئاً مهماً كان التكتّم عليه. وهو حصول معرفة شاملة بوضع المرسل إليه: إن اطلاع داعي الدعاة الواسع على سيرة الرجل وشعره ونثره، وتفصيله مواقف مخاطبه في الحياة - من ذلك صداقة أبي العلاء للوزير المغربي الذي ثار على الدولة الفاطمية وأراد تقويضها - وإدراكه مختلف اقتناعاته - من ذلك موقف المعري من البعث والنشور ونقمة على الشرائع والمذاهب - قد أتاح له إدراك ما كان من الأمور دقيقاً وتبين ما كان من المواقف والآراء خفياً. بل لعله وقف على هذه الأبيات أكثر مما وقف على غيرها:

وصاح بكم داعي المضلل فما لكم أجبتكم على ما خيّل كل صانع
منّي ما تكاشفتم عن حقائق دينكم: تكشفت عن مخزبات الفضائح

فهل أثار داعي الدعاة دون غيره؟ ولم الوقوف على المبيت الطالع دون سائر الأبيات وعلى هذه القصيدة دون منات القصائد والأبيات الدائرة في الفلك نفسه؟

إنَّ الاختيار اللغوي محكوم بالموقف الفكري والمقصد الحجاجي وعلى هذا الأساس يتحدّد طرفاً المناظرة كما يرسمهما الفكر وتسمهما الأشعار: داعي الكمال (العقل) وداعي الضلال (الدين). ولهذه الأسباب عند البيت المذكور في صورتين تركيبيتين مختلفتين: يتقدّم العقل على الدين عندما يكون البيت شاهد أبي العلاء، ويتقدّم الدين على العقل عندما يستشهد به المؤيد. فهل الأمر خطأ عفوي أم مقصود؟ وهل تخفي الظاهرة التركيبية - تبادل المعصوف والمعطوف عليه رتب الكلام - موقفاً سياسياً واقتناعاً فكرياً؟

ليس في التّقديم والتّأخير تغيير في الوزن إذ هما في تركيب الإضافة، وفي وظيفة المضاف إليه الوارد في مركب عضيّ، متكوّنان من مقطعين طويلين وثالث قصير [— - ٧]. فاللفظان مختلفان أصلاً وإن تماثلاً وزناً، ومن السّذاجة اعتباره خطأ عفويّاً أو التسليم بحسن نوايا صاحبه فيه. بل إنّنا نذهب إلى أن المترسّلين قد فضّل كلّ واحد منهما إلى نوايا الآخر وعرف ما يحول بفكره وأدرك المدافع الحقيقيّ لخصمه والغاية التي إليها قصد.

3.2.3. إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار

كانت رسالة داعي الدّعاة مفخّخة مبنية ومضامين، وكان أبو العلاء مُلزماً بالردّ سواء بدافع التّأدّب أو بباعث الدّفاع عن النّفس وتوضيح الرّأي لتصحّح ما نُسب إليه وإبطال ما اعترض به عليه. ولم يكن أبو العلاء - فيما نستطلع من سيرته وفكره - راغباً في التّحاور بله في التّناظر، ولم يكن في وسعه بعد أن تلقّى رسالة الابتداء الأولى من المؤيد - أن يُعفي نفسه من الردّ، فقد كان مُلزماً به، وكان الردّ واجباً عليه لأسباب عديدة. وهذا التّورط جعله ينهج في الردّ نهجاً مخصوصاً تنوّعت طرائق التعبير فيه وتعدّدت مدلولاته بالرّغم من اشتراكها في منزع عامّ موحد حكم الرّسالة هو الرّغبة في التّخلّص من جدلٍ عقيم وحوارٍ سبكون أشبه بحوار الصّم. وقد سلك أبو العلاء في الردّ ثلاثة مسالك متكاملة تسير إلى غاية واحدة هي تجريد الخصم من قوّته وتعطيل الحوار:

1.3.2.3. استشارة الانفعالات أو مسلك الباتوس

ويتمثّل هذا المسلك في سعي المحاجّ إلى إحداث جدلة من التّأثيرات

العاطفية في ذات خصمه عساذ يأخذ بعين الاعتبار ظروف تبادل الخطاب. وقد قام هذا المسلك على إيراد مقتطفات من سيرة الكاتب: وهي قصة إنسانية مؤثرة تركزت أساساً على وقوع المرء فريسة للأقضية والأقدار تفعل فيه فعلها فبتجلد وينتهي إلى الانكسار. وهي قصة تدعو في سياق الرسالة، إلى تقدير الظروف وإحلال البعد الإنساني (العمى، الإقصاء، إدبار الدنيا عنه...) محلّ المجاذلات الفكرية، وفي الخطاب دعوة ضمنية إلى ألا يطلب من الشيخ الضرير في آخر العمر أن يبرر مواقف الصبا وألا يحتمل مسؤولية ما اضطر إليه وخرج عن اختياره، وألا يعاقب على ذنب لم يقترفه. "الذنب للأيام لا لي فاعتب على صرف الليالي"

وقد استنجد المتكلم بصور بلاغية عديدة وحكم وأمثال سائرة وأقوال مأثورة لتحقيق الوظيفة التأثيرية، وهي أساليب تعبيرية ذات قدرة تأثيرية بالغة لتعدد مكوناتها الحجاجية (المكون المنطقي، المكون الفني، المكون الأيديولوجي) يقول المعري:

"وقد علم الله أن سمعي ثقيل، وبصري عن الإبصار كليل، قضى علي وأنا ابن أربع لا أفرق بين البارز وبين الرّبع، ثم توالى محني، حتى أشبه شخصي العود المنحني، وميّت في أخرى العمر بالإقصاد. وعداني عن النهضة عاد. [...] فأقول: إن الله - عزّت عظمته - حكم عليّ بالإزهاد، فطفقت من العدم في جهاد، وتعرضت للدنيا تعرض بکل عاجز، ليس حظوتها بالناجز، فرمحتني كرمح الشموس، وقالت لي: عليك بالرموس، ونادت: صاحبي سواك، ولن أبغ هواك، وانصرفت كما قيل في المثل، مكره أخوك لا بطل. وحظي من الحلبي العطل، فغفلت برهة ثم أبهت، ونهني الفكر فانتبهت. وهو يجل أن أكون سائلاً له أو مسؤولاً، بل هو الأيك أتبعه مسؤولاً. ولكنني أحكي المسألة عن غيري، وإن كنت أبتغي بها ميري"¹.

بل إن منحي التّهوين يمتد على أكثر من موضع في الرّدّ الترسلي فيحور الأصل ويسمه وسماً مأسوياً، من ذلك اشتهار الاسم وسطوع النجم، وإذا كان الآخر يرى في ذلك شرفاً وفخراً فإن أبا العلاء يتنازل عن ذينك تواضعاً بل قسوة على النفس:

1 المعري، الرسائل، ص 104.

”وأما اشتهار اسمي: فقد سجد الله -جلت عظمتة- أني لا أرغب فيه، إذ نفسي لدي حقت بالتسفيه. واندَم في ذلك لغيري: لأنه يظن ظنوناً كاذبة، لا تزال عن صدق عازبة، والكريم الصادق يقيس سجايا العالم على سجاياه، فيظن المبطنة من نجاياه“¹.

ومما يندرج في هذا المنسلك نزوع أبي العلاء إلى تهوين الذات وتحقيقها (Stratégie de la minimisation) في مقابل تعظيم الآخر والإعلاء من شأنه محدثاً بينه وبين مخاطبه تباعداً في المنزلة والتفوق فكأننا متفاوتين تفاوت الثرى والثريا، “مثلُه في ذلك مثلُ الثريا الظالعة كتبت إلى الثرى، وهو لا يسمع ولا يرى“².

وكانا متباعدين تباعد الأنبياء والأغبياء

”أعدُّ سيدنا الرئيس الأجل المؤيد في الدين -أطال الله بقاءه وأدام علاءه- من ورث حكمة الأنبياء، وأعد نفسي الخاطئة من الأغبياء“³

وكانا مختلفين اختلاف الظلمة والنور والرُفيع والوضيع.

”ومن أنا حتى يكتب إلي“⁴.

وهي أساليب تكشف عن مبلغ تدب أبي العلاء ومعرفته بآداب مخاطبة ذوي المناصب الاجتماعية والسياسية المختلفة كما ترسم أولى مراحل خطته القاتعة على اتقاء شر ذي السلطة والتفوق. ولكن طريقة التعبير التي انتهجها أبو العلاء ذات وظيفة مزدوجة تظهر ذات القاتل وضعية وتكسبه في الخفاء أنبل القيم. فالتواضع الذي بدأ عليه المرسل هو في جوهره ضرب من التعالي وخصنة من خصال العلماء. ويلوح أبو العلاء مصدر المعارف والحكم، إليه يأوي الرجال، ومن معينه ينهلون. ولا يخفى على القارئ ما في هذا الفخر الضمني من قلب للعلاقة بين الطرفين: إذ يحل «الأعلى شأنًا» وهو رجل السياسة والدين - محل المتعلم،

1 المعري: الرسائل، ص 103.

2 المرجع نفسه، والمصفاة نفسها.

3 المرجع نفسه، والمصفاة نفسها.

4 المرجع نفسه، والمصفاة نفسها.

ويصبح الضعيف العاجز - وهو رجل الفكر والأدب - صاحب السلطة والنفوذ. وبالرغم من هذه الحقائق فإن الخطاب بينهما قد غلب عليه التأدب.

هذه مقدمات الرد وفاتحته، وهي فاتحة برزت فيها أهمية غريقتين من طرائق الحجاج هما الإيتوس (صورة الذات منقوشة في الخطاب) والباتوس (طبيعة العواطف والأهواء المراد تحقيقها في نفسية المخاطب سبيلاً إلى حملته على تصديق معتقد أو إنجاز عمل). ولكن الحجاج في هذا الرد سينحو منحى اللوغوس أي الإقناع بقوة الحجة، ولعل أول قضية خلافية تركّز عليها المناظرة هي قضية ملكية المعنى: فهل يكون المعنى ما استخلصه القارئ أو ما قصده الكاتب أو ما تضمنته أبنية النص اللغوية والمنطقية؟ وهل يدرك المعنى مقطوعاً عن سياقه ومقامه؟

2.3.2.3. الإقناع بالحجة العقلية أو سلطة اللوغوس

لا شك في أن لصورة المتكلم منقوشة في الخطاب تأثيراً في تنفيق العقائد والآراء واستدعاء القبول والتسليم، وكذلك شأن التأثيرات المسطرة على العواطف والأهواء. ولكن الخطاب عندما يجري بين متكافئين متمرسين بفنون الإقناع يعول كثيراً على قوة الحجة مخاطب العقول القادرة على الفهم والتجريد. وقد مثل البيت الطالع من حاثية المعري قادح الصراع والخلاف بين المتناظرين، وتردد في الرسائل المتبادلة بينهما أكثر من مرة، وكان في كل استشهاد به يُشحن بمعان غير التي ظهرت في سياقه الأصلي، وقد رأينا أن المؤيد في الدين قد تمثّل به في سياق الدعوة إلى الشرح والإفهام والرغبة في الاستنارة بنور أبي العلاء، وما كان في الحقيقة غير مغالط ممّوه يكيد كيداً، ويحتال لمعرفة السرائر. ثم يعود البيت ثانية في ردّ أبي العلاء يحاول به صاحبه أن يرسم دائرة متقبّليه، (وهل يستطيع الشاعر أن يرسم الحدود؟) فأوهم أنه خاطب بهذا البيت من ضميره الجهل، لا من هو للرئاسة علم وأهل¹. ساعياً إلى توريث خصمه: إن لجّ في السؤال فقد وضع نفسه في دائرة الجهل، وإن سلم بما قال أبو العلاء وجب عليه القبول وأعفي من ردّ الجواب فلا يصير في يديه على الوجهين شيء. لذلك كانت إعادة قراءة البيت الشعري لتصحيح المعنى وذلك بالنظر في تركيبه وإعادةه إلى أصله بتقديم العقل

1 المعري، الرسائل، ص 105.

على الدين، وجعل الأمر فيه تجريداً، خطاباً يوجهه الشاعر إلى نفسه على عادة الشعراء في استعمال ضمير المخاطب وهم يعنون أنفسهم. وقد زعم أبو العلاء أن البيت موجه إلى من غمره الجاهل لا إلى من شرفه العالم. ولا يخفى ما في هذا التبرير من سخرية من المخاطب الذي وضع نفسه موضع الجاهل، وأبو العلاء بهذا التبرير - يلمع إلى حقيقة المراسلة ويكشف عن خفي الدوافع. إن هذا الجواب كاف شاف في صورته الاعتذارية، غير أن المعري يمضي في المحاجة قدماً غايته الإقناع لا التأثير، والانتصار لا الاعتذار، فإذا به ينزل السؤال في صميم المسائل العقديّة الكبرى.

ويمثل هذا الموضع من الردّ انتقالاً حقيقياً إلى المحاجة والجدل وتغيّراً في أساليب الأداء من حجج الأخلاق والعواطف والأهواء إلى حجج العقل الواردة بطريقة قائمة على استخلاص النتائج من الفرضيات المقدّمة في بديّة التحليل أو ما يُعرف بالمسار الافتراضيّ (Le processus Abductif) "فأول ما يبدأ به أن قائلًا من البشر لو قال..." وبهذا الافتراض يستدرج المحاجّ خصمه إلى صميم المسائل العقديّة الكبرى التي حار فيها المفكرون والمتكلمون (القضية المركبة من المسند والمسند إليه)، وبدلاً من الجواب الواضح الشافي المنشود يغرق المعريّ داعي الدعاة في الحيرة والضلال، وذلك بتحويل الإجابة إلى لبّ أسئلة الكبرى التي يحرم حولها المؤيّد: مدى قدرة العقل البشريّ على حلّ معضلات القضايا. وقد أفضى المسار الافتراضيّ الاستنتاجيّ إلى ضبط نتيجة محيرة وهي أن العقل يعجز عن حلّ كثير من المشكلات، وفي هذا السياق تتجلى المفارقة وقد كان الأمر مقصوداً: طلب داعي الدعاة في خاتمة رسالته الأولى إلى أبي العلاء الوضوح واليقين. ولكنّ أبا العلاء يجرفه إلى أعماق الحيرة ويغذّي في ذهنه السؤال مبدداً بذلك يقينه، مقوّضاً مسلّماته، داعياً إياه إلى التّدبر والتّفكير.

"فأول ما يبدأ به أن قائلًا من البشر لو قال: إذا بنينا القضية المركبة من المسند والمسند إليه ولها واسطتان، إحداهما نافية والأخرى استثنائية. فقلنا: الله لا يفعل إلاّ خيراً. فهذه القضية كاذبة أم صادقة؟ فإن قيس إنيّا صادقة رأينا الشّرور غوّالب، ولخيرات المتسمة قوّالب. فعلمنا أن ذلك سرّ خفيّ، لا يشعر به إلاّ الحفيّ. وفي الكتاب الكريم: وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا

يَكَادُونَ يَقْتَهُونَ حَدِيثًا {النساء 4: 78} فَإِنْ قَالَ قَاتِلٌ: قَدْ رُويَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَرَادَ السَّفَرَ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ وَعْثَاءِ السَّفَرِ وَكَآبَةِ الْمَقْلَبِ وَسُوءِ الْمُنْظَرِ فِي الْأَهْلِ وَالْمَالِ وَالْوَلَدِ» أَفْهَذِهِ الْأَشْيَاءُ الَّتِي تَعُوذُ مِنْهَا خَيْرَاتٌ أَمْ شُرُورٌ، لَا يَكْمَلُ بِهَا السَّرُورُ؟ فَإِنْ قَالَ: هِيَ مَخَوْفَةٌ مُنْكَرَةٌ، فَقَدْ أَبْطَلَ 'نَقْضِيَّةَ' الَّتِي هِيَ مُتَقَدِّمَةٌ، لِأَنَّهَا لَمَّا سَلَفَ طَرُودُ مُعْدِمَةٍ. وَإِنْ قَالَ: الْقَضِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ لَا تَصَحُّ، فَاسْأَلْ بِسَيِّئِ الْأَدَبِ يُلْحِقْ. فَإِنْ قَالَ: الْقَضِيَّةُ مُنْعَكِسَةٌ، وَهِيَ بَعْدَ بَحْثٍ مُنْعَكِسَةٌ، فَقَدْ لَزِمَهُ أَنْ يَقُولَ: إِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ يَقْعِلُ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ، فَإِنْ أَبِي رَجَعَ إِلَى مَا يَقُولُهُ الْمَجْهُوسُ مِنْ أَنَّ لِلْعَالَمِ خَالِقِينَ، أَحَدَهُمَا مُزْدَانٌ وَهُوَ فَاعِلُ الْخَيْرِ وَالْآخَرُ مُؤْمَرٌ وَهُوَ فَاعِلُ الشَّرِّ. وَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَقُولَ هَذِهِ الْمَقَالَةَ، بَلْ نَكْرُمُ شَرْعَنَا، وَنَبْسِطَ فِي أَتْبَاعِهِ ذُرْعَنَا¹.

ويتنوّتر هذا الأسلوب في مواضع عديدة من الرسالة:

"وَلِلَّسَائِلِ أَنْ يَقُولَ: إِنْ كَانَ الْخَيْرُ لَا يَرِيدُ رَبَّنَا -عَزَّتْ قُدْرَتُهُ- سَوَادًا، فَالْشَّرُّ لَا يَخْلُو مِنْ أَحَدٍ أَمْرِينَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ عَلِمَ بِهِ: وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عَالِمٍ بِهِ: وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ هَذِهِ الْمَقَالَةِ: فَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِهِ فَلَا يَخْنُو مِنْ أَحَدٍ أَمْرِينَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيدًا لَهُ أَوْ غَيْرَ مَرِيدٍ، فَإِنْ كَانَ مَرِيدًا فَكَأَنَّهُ الْفَاعِلُ: كَمَا أَنَّ الْقَاتِلَ يَقُولُ: قَطَعَ الْأَمِيرُ يَدَ السَّارِقِ، فَالْأَمِيرُ قَطَعَهَا، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَلْ ذَلِكَ بِنَفْسِهِ. وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مَرِيدٍ لَهُ فَقَدْ جَازَ عَلَيْهِ مَا لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ عَلَى أَمِيرٍ فِي الْأَرْضِ لَهُ نَظَرٌ كَثِيرٌ، لِأَنَّهُ إِذَا فَعَلَ فِي وِلَايَتِهِ شَيْئًا لَا يَرْضَاهُ تَكْرَةً شَدَّ التَّكْيِيرَ: وَأَمَرَ بِزَوَالِهِ عَنْ غَيْرِهِ. هَذِهِ الْعُقْدُ قَدْ جُهِدَ فِي حُلِّهَا الْمُتَكَلِّمُونَ مِنْ أَهْلِ الشَّرَائِعِ. فَلَمْ يَجِدُوا لَهَا انْحِلَالًا، وَأَصْبَحَ مَقَالُهُمْ ضَلَالًا"².

انتهى المعري إلى أن هذه القضايا أو العقد ليس لها انحلال وأن الخوض فيها من الضلال: لذلك آثر الإيصال والتسليم سبراً حدود العقل -وهو ميزان الذهب- وعجزه عن أن يزن الجبال. وللتسليم في هذا الموضع وثيقتان متكاملتان إحداهما قريبة المنال -وهي تأكيد عجز العقل في مجال العقيدة، يشهد بهذا أغلب المفكرين- والآخرى بعيدة الغور، مقصودة من التحليل: وهي إنهاء الخوض في جدل عقيم عجز كبار المفكرين عن حسم الخلاف فيه وبلوغ اليقين: والمعري

1 المعري، الرسائل، ص 105.

2 المرجع نفسه، ص 109-110.

بهذا انطلب الضمني يبرئ نفسه من انتهم اللانطة بها. وليس في هذا الرد، على قوته، عنف أو تسلط؛ وإنما هو يسعى إلى بلوغ الغاية بقوة الحيلة ولطف الوسيلة دون أن يتضمن الرد إساءة إلى مشاعر الآخرين.

إن الاحتكام إلى العقل من شأنه أن يحتضن الاختلاف ويأخذ بعين الاعتبار تنوع زوايا النظر بطريقة تذكرنا بحكاية العميان والفيل ودلالاتها على نسبة امتلاك الحقيقة. ومما لاشك فيه هو أن أي خطاب لا يمكنه أن يتناول الواقع برمته وإنما هو ينظر فيه من زاوية معينة فلا يدرك من الحقيقة إلا وجهاً من وجوهها أو جزءاً منها. ومن هذه الزاوية يكون الاختلاف مشروعاً، فما يعتبره بعضهم معنى وحيداً أوحد إنما هو يقضي نفسه قبل أن يسعى إلى إقصاء غيره، وتكون الحجة عليه بدلاً من أن تكون له. ومعنى ذلك أن ترتيب المسائل يمكن أن يكون بطريقة أخرى؛ فما كان في البدء مرفوضاً يصبح فيما بعد منطلقاً لعملية استدلالية مشروعة. وهو ما نستجليه في رد أبي العلاء إذ استطاع أن يحول الفعل انذوم فعلاً محموداً؛ فبين أن ما عيب عليه هو في الحقيقة مجد لديه؛ وأن ما ظن فيه نقيصة كان في حقيقته من علامات الكمال والافتداز. فالحيوان البحري لا يخرج من الماء إلا وهو كاره للخروج؛ والزيادة في الصوم كاتزياة في الصلاة والزكاة، وجه من وجوه العبادة لنيل مرضاة الله وليست تشكيكاً في الحكمة الإلهية أو ضعفاً في المعتقد.

"لأن المتدينين لم يزالوا يتركون ما هو لهم مطلق، وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان يقوم الليل حتى تفرحت قدامه؛ ف قيل له: يا رسول الله، لم تفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وتأخر؟ فقال: أفلا أكون عبداً شكوراً"¹.

والأمثلة على ذلك كثيرة².

1 المعري: الرسائل: ص 125.

2 من ذلك قول "وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن صيد الليل، وذلك أخذ لقولين في قوله صلى الله عليه وآله: «أفروا الطير في وكناياتها». والإسلام ورد بأن لا يحسد بكة طئر ولا سواد. وفي الكتاب العزيز يا سيدنا الربيس الأجل المؤيد في الدين عصمة المؤمنين، لا زالت القلوب إليه مهيورة

وبفضل هذه الحجة - حجة القياس بالمماثلة - تتحوّل القضايا الخلافية المرفوضة قضايا مبررة تبريراً عقلياً باعثة على القبول والتسليم يكون التخلي عن الحلال كالزيادة في الحلال تعبداً ورحمة، وما ينطبق على ترك أكل اللحوم ينطبق على الصلاة والصوم والزكاة [...] انطباقاً يُكسب رأي المعري قوة إقناعية مأتاها البرهنة بالخلف لأنه:

"وَأُخِذَ بِهَذَا الْمَذْهَبِ لَوْ جَبَّ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ لَا يَصَلِّيَ صَلَاةً إِلَّا مَا افْتَرَضَ عَلَيْهِ: لِأَنَّهُ إِذَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ أَذَاهُ إِلَى كَلْفِهِ، وَاللَّهُ تَبَارَكَ اسْمُهُ لَا يَرِيدُ ذَلِكَ، وَلَوْ جَبَّ أَنْ يَكُونَ الَّذِي لَهُ مَالٌ كَثِيرٌ إِذَا أَخْرَجَ عَنِ الْمَذْهَبِ رُبْعَ الْعُشْرِ لَا يَحْسُنُ بِهِ أَنْ يَزِيدَ عَلَى ذَلِكَ. وَقَدْ بُعِثَ النَّاسُ عَلَى التَّفَقُّاتِ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنَ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَدُّهُ ﴿وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولُوا رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقُ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ {المنافقون 66: 10} وَفِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَمَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ {الحديد 57: 11} والمراد بالقرض ما لا يجب على الرجل من إخراج الزكاة، لأن زكاته دينٌ للمساكين عليه. ونو أن رجلاً له عبيد أطعم اثنين منهم، وترك بقية العبيد، فقتل أحدهم ببعض ما رزق وأطعم باقيه للعبيد الذين لم يطعموا شيئاً، واستعان بعضهم على مأرب تؤديه إلى عبادة الله، كإتيانه بأبناء الطهور، وتعدهم ما دُئس من لباسه بالغسل، لم يكن ذميماً في ذلك: ولم يستحق من مولاه العقوبة"¹.

إن قوة الحجج آتية من جهتين: من طبيعة الحجة في ذاتها (وهي عقلية منطقية) ومن صلة الحجة بذات متلقيها، وهي حجة مناسبة مستعدة من مجال

بعظانه، ما هو أهم به من سوء، وذلك قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ وقد في آخر الآية: ﴿وَمَنْ عَدَا فَمَا يَتَنَجَّمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ {المائدة 5: 95} وقد في موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْوَعْدِ أَجَلْتُمْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْفَى عَنْكُمْ غَيْرُ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ {البقرة 5: 1} فإذا سمع من له أدنى حسر بهذا القول، فلا لوم عليه إذا طلب التقرب إلى رب السموات والأرض بأن يجعل صيد أحل كصيد الحريم. وإن كان ذلك ليس بمحظور المعري،
الرسائل، ص 126.

1 المرجع نفسه، ص 129.

عقيدته: أعني المرجعية الدينية الشيعية¹. فقد اتضح أبو العلاء حرم مخاطبه وأورد قصصاً وأخباراً عن علي بن أبي طالب، لا تنصرف إلى التقرب من المؤيد والتودد له ولا تعبر عن نفوذه وليست هي لائقاً لشرفه بقدر ما كانت اختياراً مندرجاً ضمن خطة محكمة قائمة على رصد أنجع الحجج لتحقيق التأثيرات المقصودة. وأقدر الحجج وأنجعها ما وافق المقام ولأهم مقتضى الحال.

ولا تكمن قيمة هذه النتيجة في ذاتها بل في ما يترتب على رفضها من قضايا تمس عقيدة الشيعة: فإذا طعن الخصم في سلوك أبي العلاء انزهدى وجب منطقياً أن يضع في سلوك عني بن أبي طالب لأنهما متماثلان مقدّمات ولزم - بحكم المنطق - أن تكون النتائج المترتبة عليها متماثلة.

إن قوة الحجج في هذا الموضع آتية من بنيته المنطقية وقدرته على مخاضة العقول بوصفها المقاسم المشترك بين البشر، والتفكير هنا عام يراود كونيّاً - على حدّ قول «برلمان» و«تيتيكاه» - غير أن للحجج مساراً آخر يراعي أوضاع المستقبل الخاصة ولا ينطبق على مطلق الإنسان لأنه يتخيّر حججه من حرم المخاطب ويصطفي مادته من عقيدته وفكره وبشاعره وأهوائه، فيكون لكلّ مقام مقال ولكلّ وضع حجة. وهو مظهر من مظاهر أعمال العقل والاستناد إليه في القضية المدروسة.

فمن أهم ملامح صورة أبي العلاء السابقة للخطاب هي اعتباره رجل العقل

1 منها ما روي عن عني بن أبي طالب صلوات الله عليه حكيّة معناها: أنه كان له دقيق شعير في وعاء، يختم عليه. فإذا كان صائماً أفطر على شيء من ذلك الدقيق: وكان أول ما يطعم: فطعم عني ذلك بعض أصحابه فقال لجاريه له: «أما تتقون الله في هذا الشيخ؟» فقالت: وما نسمع به؟ هو الذي يختار ذلك. وقد كان عليه السلام يصل إلى غلة كثيرة، ولكنه يصدق بها ويقتنع أشدّ اقتناع. وروى بعض أهل العلم أنه قال في بعض خطبه: إن غلته تبلغ في السنة خمسين ألف دينار. وروى أنه قدّم إليه خبيص في الكوفة، فقال: هل تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله أكلمه؟ فقالوا: لا، فأمر يرفعه، وهذا يدل على أن المجتهدين من الأنبياء والأئمة يقسمون أنفسهم، ويؤثرون ما يفضل منهم لأهل الحاجة. وفي الكتاب العزيز «ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة» (الحشر: 59: 9) فحسبهم من لشرف ما ذكر في هذه الآية من حميد لاقتناع والإيثار بالقليل المعوي: الرسائل: ص 127-128.

عليه يعتمد وإلى أحكامه يستند، بل إن تناوله للعقائد والمقدمات لا يخلو من انسخرية والتهمك والنقد اللاذع والمصريح، ولكئنه في رسالة الرد يحتاج مخاطبه بالدين فيورد آيات قرآنية وأحاديث نبوية، ويذكر بسيرة السلف، ويركز حديثه على علي بن أبي طالب. وعلى الحسن والحسين... يقول في هذا السياق:

”وَمَا تُؤْفِي إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِكَيْ عَلَيْهِ، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ تَنْهَانَا عَنْ الْبَيْكَةِ، فَقَالَ: «تَدْمَعُ الْعَيْنُ، وَيَخْشَعُ الْقَلْبُ، وَلَا نَقُولُ مَا يُسْخَطُ الرَّبَّ. وَإِنَّا عَنْكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْزُونُونَ». أَمُوتَ إِبْرَاهِيمَ مِمَّا كَرِهَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَرَاهُ خَيْرًا أَمْ شَرًّا؟ وَيَقُولُ الْقَاتِلُ الْمَجْتَرِي: أَفَمَا كَانَ مِنْ قَتْلِ الْحُسَيْنِ وَسَمِّ الْحَسَنِ، الْمَشْرَدِ عَنِ الْعَيْنِ طَيْبِ الْوَسَنِ، أَخِيرًا أَمْ شَرًّا؟ فَإِنْ قَالَ: إِنَّهُ خَيْرٌ فَعَلَامَ نَلْعَنُ الْقَاتِلَ فِي صَبْحٍ وَمَسَاءٍ. وَنَزَعَمُ أَنْ سَفَنَهُ فِي الْمَآثِمِ ذَوَاتِ إِرْسَاءٍ؟ وَلِلْبَرِي -عَزَّتْ قُدْرَتُهُ- أَسْرَارٌ. وَقَفَ دُونَهَا الْأَبْرَارُ، وَلَعَلَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ مَخْفَاةٌ، إِلَى أَنْ تَقْبِضَ الْحَيَّ وَفَاةً. وَكَذَلِكَ الَّذِينَ قَتَلُوا يَوْمَ أُحُدٍ: شَأْنُهُمْ مُشْكَلٌ، وَالنَّظَرُ فِي حَدِيثِهِمْ يُشْكَلُ: أَفَقَتَلُ حَمْزَةَ حُبِّبٍ مِمَّا يُحَمَّدُ، أَمْ هُوَ غَيْرُهُ لِلْعَيْنِ وَرَمَدٌ؟ وَالْحَدِيثُ الْمَشْهُورُ: أَنَّ الْغَزَاةَ لَمَّا رَجَعُوا إِلَى الْمَدِينَةِ بَكَتِ النِّسَاءُ عَلَى قَتْلَاهَا، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ: لَكُنْ حَمْزَةً لَا يَوَاكِي لَهَا، فَصَارَ النِّسَاءُ يَبْدَأْنَ بِبَيْكَةِ حَمْزَةٍ، ثُمَّ يَنْتَقِلْنَ إِلَى مَنْ فَرَّقَهُنَّ. وَقَالَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ الْأَنْصَارِيُّ:

صَفِيَّةُ قَوْمِي وَلَا نَعْجِزُ زِي . وَبَكَتِ النِّسَاءُ عَلَى حَمْزَةٍ
وَلَا تَتْرُكِي أَنْ تُطِيلَ الْبَيْكَةَ عَلَى أَسَدِ اللَّهِ فِي الْهَمَزَةِ

والبكاء إنما يحدث من الحزن، وإن الأيام لكثيرة المحن¹.

لقد أدرك المعري الأهداف البعيدة التي يرمي إليها المؤيد. وهو بهذه الطريقة في الحجاج يوثقه من الاستمرار في جدل يراه صاحبه عقيماً، فلا تذهب بين الرجلين ولا سبيل إلى التلافيهما واجتماعهما على كلمة واحدة ورأي واحد. والمخاطب يسير لغاية معقودة سلفاً هي تعظيم التواصل وإنهاء الحوار.

3.3.2.3. تغيير وجهة الحوار أو مسلك البوليميكوس

يدل مصطلح «البوليميكوس» (Polémicos) في أصله الإغريقي على الحرب

التي يكون وقع الكُمة فيها من وقع السّلاح، وتأثيرها من تأثيره. وتُرصّد مظاهر تلك الحرب في مستويات كثيرة منها احتداد اللهجة وانتهاج العنف والنزوع إلى الخصومة وبناء الخطاب على الدّحض والتّكذيب والإبطال والاعتراض (Contestation) وتعطيل الحوار وسدّ الطرق (Blocage) والعناد والإصرار وتصلّب الآراء (Obstination) وتوسّل المغالطات المنطقيّة (Paralogismes) وإغرائها على الغلبة والانتصار بدلاً من التعاون لإظهار الحقيقة.

وفي هذا الضّرب من الحوار السّلبي المنعقد أساساً على إبراز عدم نجاعة حجج الخصم وقلبيها عليه يتقوّى المحاور/ المساجل أخطاء خصمه ويسلك معه مسالك الفضح والتّشنيع لإظهار تفوّقه عليه، قاصداً إلى إحداث تأثيرات خطابيّة في طرف ثالث يحكم سيرورة المحاورّة / المساجلة ويشهد أطوارها ويتابع وقائعها وإن أوهمنا الخطاب بغيابه وحياده. وهو الجمهور حكم المساجلة (Le public arbitre de la polémique)¹ ويكتسب للتأثير العاطفي أهمية بالغة، فهو يوجّع المعركة تأجيج الوقود للنّار، ويعمد إلى إثارة عواطف الجمهور وأهوائه سبيلاً إلى كسب تأييده. وهو تأييد يظهر في الضّحكات الهازئة والقهقهات الساخرة التي يرسلها الجمهور متابعاً أضوار المعركة مثلما يظهر في ضبيعة الموقف الذي ينتهي إليه وردود الفعل التي تصدر عنه، يظهر في ثورته وسخطه ونقمته وتحقيره ومختلف ردود الفعل التي لا تصدر عادة عن كائن محتكم إلى العقل.

وقد توجّهت المناظرة بين أبي العلاء وداعي الدّعاة هذه الوجهة في مستويين: مستوى كفاية الحجّة، ومستوى كفاية المحتكم إلى العقل.

1.3.3.2.3. عدم كفاية الحجّة

ومدارها على النّظر في شكل الحجّة ومدى تمثيلها الأطروحة؛ وفي هذا السّياق كثيراً ما يكشف المساجل في خطاب خصمه عن المغالطات المنطقيّة، وأخطاء التّفكير، والتناقضات، وعدم الكفاءة، ووقوع الخلط بين المفاهيم، والتبسيط

1 GILLES DECLERQ, Avatars de l'argument ad hominem. p. 331, in *La parole 1 polémique*, colloque 2002, éd Champion, Paris.

المحلّ بقيمة الفكرة أو النظرية، واللجوء إلى الحذف في غير مناسباته، ويكون أيضاً بالتساؤل عن المبدأ العام المحرك للفكر؛ ورصد مواضع التعميم المفضي إلى إلغاء الحالات الخاصة الممكنة، أو غياب الحجّة. وينظر أيضاً في اتساق خطابه وانسجام تفكيره ويتساءل عما إذا كانت مقدّمات الخطاب تفضي إلى نتائجها المنتظرة بصورة مقنعة. وقد تبينّا في رسالتي المؤيد الثانية والثالثة ما يؤكد هذا المنحى في الاحتجاج. يقول في معرض ردّه على طريقة أبي العلاء وطعنه على حججه:

”فهذه الحجّة عليه لا له“¹.

وتوجد، بالإضافة إلى ذلك، شواهد أخرى تكشف عن تفتّن داعي الدعاة إلى مغالطات أبي العلاء المعرفيّة والمنهجية، فقد عاب عليه الخروج من المعقول إلى الشرعيّ ومحاكمة المعتقد بالعقل:

”وهذا الكلام شرعيّ، وكانت القضية في التكلّم على العقليّات“²

وعاب عليه القياس الخاطي:

”وأما قوله إنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم إلى أن تقرّحت قدماء؛ فقليل له فيه، فقد: أفلا أحبّ أن أكون عبداً شكوراً، فما هذا ممّا نحن عليه في شيء، والإنسان له أن يسلي ما شاء من الصلوات في الأوقات التي تجوز فيها الصلاة. على أن لا يزيد في الفرائض ولا ينقص منها، وهذا الكلام شرعيّ، وكانت القضية في التكلّم على العقليّات“³.

ولما كان الغرض من السؤال والجواب تحصيل الفائدة⁴، فإنّ انتهاء الحوار إلى نقطة الابتداء يؤكد أنّ المتحاورين قد انتهيا أشدّ ما يكونون تباعداً وتفاصلاً. ولهذه الأسباب اعتذر المؤيد إلى مخاطبه معنياً إيّاه من تكلف الردّ.

1 المعري، الرسائل، ص 139.

2 المرجع نفسه، ص 138.

3 المرجع نفسه. والنسخات نفسها.

4 المرجع نفسه، ص 139.

2.3.3.2.3. عدم كفاية المحاج

نحت المناظرة منحى سجاليًا متمثلًا في نقل الحجاج من مجال الأطروحة إلى مجال صاحب الأطروحة لإحداث التباعد بين القول والفعل أو كشف التناقض بين ما يؤمن به وما يدعو إليه، أو رصد الخطأ والتشهير به، أو هتك ستر مخاطبه ببذاء القول، أو تضخيم مواطن الضعف والخلل وتشويه صورته والشك في نواياه وتقديم الأمر انمكّن في صورة الواقع الكائن. ولذلك اعتبر السجّال إرمابًا خطابيًا. وقد نجد في هذه الخاصية تفسيراً لفئة ما حظي به من بحوث¹. إذ كان الغالب على الدراسات الحجاجية تأسيس الوفاق والبحث عن التقبل الكوني وإزالة الاختلاف، ممّا جعلها ترى في السجّال شكلاً مليئاً بالمغالطات، من أيسر أنواع الحجاج القائم على الغضب والحدة والانفعال. بل إنّه صورة لغريزة العنف في الإنسان، ومنهج في النزاع والخصومة مستحب، كثير اشيع، بالغ الجدوى إذ لا شيء يمكن أن يُذكي الخلاف ويُحدث القطيعة ويؤجج انّيران ويثير الحفيظة مثل إراقة ماء الوجه والإحساس بالهوان. وما كلّ مخاطب يحافظ على برودة أعصابه أو يتعلّق القضية فيبرز أنّ كلّ ما قاله خصمه لا صلة له بالموضوع المتجادل فيه، أو يعمّق شعوره بالنخوة فيقطع على طريقة خصمه في التفكير سبيلاً إلى تأكيد عدم كفايته المنطقية والمعرفية بإظهار أخطائه في كيفية الحجاج. وفي هذا الإطار كانت

1 يبدو أنّ غياب مصطلح السجّال في أعمال برلمان وتولوين في الخمسينيات كان غريباً موقعاً ومنتظراً في نظر بلانقين. لأنّ مقارباتهم كانت سعيًا إلى استخلاص تفتّيات حجاجية خطابية نظرية مجردة خارج مجال الاستعداد. ولم تكن تفاعلية مركّزة على مواجهة الذات للذات أو قائمة على خطابين متضادين، والأمر نفسه ينطبق على جدئية دامينيه 1970 التي أقمت كافة أشكال السجّال سبيلاً إلى نحو معيقات للخطاب، أمّا التدوئية الجدلية 1996 فتأسست على جدية من مبادئ الخطاب جاءت لتستوفي القوانين المنطقية وبالرغم من استعمالها لمصطلحات سجالية من قبيل (polemic attitude, polemic negation, controversy, débat) فإنّها لم يحلّ السجّال تحليلًا وافياً. ينظر: C. PLANTIN, *Des polémistes aux polémiques*, pp. 377-378. وهذا ما نلاحظ في أعمال آماران (V. EENEN) و«غروتندورست» (R. GROTEENDORST) اللذين جعلاً هدف مقاربتهم حسم المسائل الخلافية وإيجاد الأجوبة على الأسئلة بواسطة الخطاب الحجاجي. ينظر: *La nouvelle dialectique*, traduit de l'anglais, Paris, Kimé, 1996, p. 18.

دعوة، أرسطو، إلى ألا يخوض المرء نقاشاً أو منازعة كلامية مع أشخاص لا يعرفهم جيداً. بل إن لمختلف المحاورات والتفاعلات القولية شروطاً مؤكدة من أهمها اختيار المحاور أو مخاطب. وليس الأمر بيسير وإن تراءى الأمر كذلك

فمن بين مائة رجل يعسر استصفاء واحد جدير بأن نحاوره ونتبادل معه الأقوال: أما الآخرون فذرهم يهذوا بما جاك في رؤوسهم وتوارد في خواطرهم لأنه من حق المرء أن يكون غيبياً أحق¹

وقد تواتر في الرسائل المتبادلة بين المعري وداعي الدعاة شيء من هذا القبيل سناه في ظهور الذات ساخرة متعالية، وفي ضرب من العنف اللفظي في مخاطبة الخصم، وفي استنفاص قدرته الحجاجية والطعن عليه، وفي فسخ نواياه وقلب الحجّة عليه والسعي إلى إسكاته وإقصائه. والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول المؤيد لم خاب انتظاره ولم يظفر من رد أبي العلاء بطائل:

”تركها [نفسه] في غواشي ظلماتها“

”ما حلّ في السؤال الأوّل من الشبهة عقلاً بل زاد بهذه الأسئلة تيهها وضلالاً“
”وجميعه ظلمات فأين النور؟“

ويُعَدّ الاستفهام من الأساليب المعبرة عن تصدّع العلاقة بين المتناظرين المشحونة عنفاً. يقول المؤيد في رسالته الثانية إلى أبي العلاء:

”فأقول مجيباً له: أهذه أنباء الأمور الصّاحّ التي يهدي بها من استهدى، ويجدي بمثلها على من استجدى؟“²

ويؤدّي الاستفهام معنى بلاغياً آخر غير الإنكار والتفريع وهو معنى الإثبات والتأكيد سبيلاً إلى إبطال حجج الخصم:

”وهل زاد السقيم بدوائه هذا إلّا سقماً، والأعمى الأصمّ في دينه وعقله - كما

1 « Il en résulta de cent hommes, on en trouvera à peine un seul qui soit digne que l'on discute avec lui. Quant aux autres qu'on les laisse dire ce qui leur passe par la tête car "c'est un droit de l'homme d'être idiot" » SCHOPENHAUER, L'art d'avoir toujours raison, trad : Henri Plard, éd Circé, pp. 62-65, cité par GEORG ROELLEN BLECK (dir.), *Le discours polémique, Études littéraires françaises*, 1985.

2 المعري، الرسائل، ص 119.

قال: -- إلا عَمِي وصعماً؟¹

وبمثل هذه العبارات ينوب القلم السيف ويكون بديلاً أنكى منه وآثم.

ومما يمكن إدراجه ضمن السجك استناد الخطاب إلى فضح مظاهر القصور في تفكير الخصم وعدم التناسب بين منطقاته ونتائجه، وهو من عيوب المناقشة والجدل. ويمكن أن نستجلي هذا في مناسبات عديدة من أهمها ما ورد في قول المؤيد:

وقونه بعد تقسيم هذه المقالات:

”ومعاذ الله أن نقول هذه المقالة بل نلزم شرعنا، ونبسط في أتباعه ذرعنا“ وقوله: ”أفشرعنا داخل في جملة هذه التقاسيم أم خارج عنها؟ فإن كان داخلًا فيها فأي أقسامها أولى بالاتباع على رأيه -حرسه الله- فتشبعه؟ وإن كان خارجاً منها فما هو وأي شيء هو؟ على أن هذه الجملة كلها من أولها إلى آخرها بنجوة عن سؤالي الأول ومعزل عنه، ولا مناسبة بينها وبينه“².

وقوله:

”وأما روايته عن النبي صلى الله عليه، لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر“ وتفسيره للخبر بكون الذي يقضي عليكم هو الحي القيوم الذي تسجد له الشمس والقمر؛ وتشهد به كل المخلوقات، فهو جالينوس طب اللغة. ويعلم علم اليقين أن هذا تفسير لا يدن عليه لفظ الخبر، فمن أين وإلى أين؟ وإنما هو المقصود ليخرج من التيه؛ لا لأن يمرج فيه“³.

يتبين، من خلال الشاهدين، أن المؤيد كان مدركاً انحيل الخطابية التي لجأ إليها أبو انعلاء ساعياً إلى مزيد تطويق الحصار عليه، حريصاً على تذكيره بضرورة الإيفاء بالوعد بما زعم في البيت المشهور أنه ممتلكه. ويتجلى هذا خاصة في خاتمة رسالته الدائنية، وفيها عمد إلى طريقة من شأنها أن تفضح حقيقة معتقد

1 المعري. الرسائل، ص 119.

2 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

3 المرجع نفسه، ص 122.

خصمه وتكذب زعمه حين احتج لعدم أكله الحيوان وما جرى محرارها بضيق الحال وقلة المال، وتتمثل هذه الطريقة -سواء أصحت في التاريخ أم كانت من إستراتيجيات الحجاج- في مكاتبة تاج الأمراء بغية:

”أن يتقدم بإزاحة العنة فيما هو بُلغة مثله من ألد الطعام ومراعائه به على الإدرار والدوام، لتتكشف عنه غاشية هذه الضرورة، ويجري أمره في معيشته على أحسن ما يكون من الصورة، وهذا بابٌ يتنجز بدشينة الله وعونه“¹.

إن انصباب النقد على شخصية المحاجّ ممّا يعرف بـ (L'argument ad hominem أي: البحث في كفاءته الفكرية والأدبية (هل هو أهل للخوض في الموضوع؟) ومظاهر ضعفه (المنطقي والأخلاقي)، وسوء تفكيره² يعدّ سبيلاً إلى كشف عواره واستنقاص قدره، وهو ما يُعرف بفنّ الكيروس (L'art du Kairos). ولكن ألا يحقّ للمحاجّ أن يغتم ضعف الخصم في مرحلة من مراحل الحوار بينهما؟ ونستجلي هذا الضرب من السّجال في تذكير أبي العلاء بعجز مخاطبه عن الإجابة عن القضايا الخمس التي ذكرها في رسالته إليه، وأنه كان أجدر به أن يسأل من هو أفضل منه مرتبة. وفي هذا القول استنقاص من فدره خصمه على الجدل وكشف القناع عن حقيقة مقصده³.

ويظهر أثر السّجال وفي استدعائه الهزل في تنايا الجدّ، ذلك أن رسالة أبي العلاء لم تخل من مواقف ومشاهد ساخرة انتشرت في تضاعيف الرّد، بها خرج من عالم الواقع إلى عالم الفنّ، وقد تجلّى ذلك في مشاهد ومواقف عديدة منها: احتياج المتنبي بقراءة المؤيد لأحد أبياته:

”ونو بلغه هذا الخبر لكان سروره به أعظم من سروره بتمثّل ابن حمدان؛ لأنّ ذلك الرّجل كان صاحب سيف. وسيدنا الرّئيس الأجبّ صاحب ورع ودين، وهداية ينتفع بها المهتدون“⁴.

ومنها حماسة المؤيد وهو يكاتب تاج الأمراء لإدرار الرزق على رجل قضى

1 المعري: الرسائل، ص 123

2 GILLES DECLERQ, *Avatars de l'argument ad hominem*, p. 349

3 المعري: الرسائل، ص 128

4 المرجع نفسه، ص ص 130-131

حياته في شطف العيش راضياً بالإقلال حتّى صار ذلك له طبعاً ثانياً. وتنشأ السخرية في هذا المقام من المفارقة الكامنة بين الإغراق في المدح والثناء - والمدح عندما يبلغ حدّه ينقلب هجاء - والتصريح برفضه الهبة والعطاء. يقول أبو العلاء في مرحلة أولى:

”فأما ما ذكره من المكتبة في توسيع الرزق عليّ، فبذلك إفضال ورثه عن أب فأب، وجدّ في إثر جدّ، حتّى يصل النسبُ إلى انتساب الذي خلق الله منه آدم صلى الله عليه، كما قال الأسدي:

فَضَّلْنَا النَّاسَ أَنَا أَوَّلُوهُمْ وَأَنْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ فِينَا
أَبَا فَأَبَا إِذَا نَحْنُ انْتَسَبْنَا إِلَى أَنْ يَبْلُغَ الْإِنْسَانُ طِينَنَا¹

بل إنّ سخرية أبي العلاء تمتدّ لتشمل تاج الأمراء:

”وقد علم أنّ السيّد الأجلّ تاج الأمراء فخر الملك عمدة الإمامة وعمدة الدولة ومجدها وعزّها ذا الفخرين - أعزّ الله نصره - يُضيف أولاد سام، ومن ولده أخوه حام، وكذلك نسل يافت، ولو فتحت يأجوج ومأجوج لجاز أن يضمن لهم قرى الأضياف. ووَدَّ العبدُ لو أنّ قنعة حلب - حماها الله - وجميع جبال الشام جعلها الله القادر ذهباً لينفقها السيّد الأجلّ تاج الأمراء - خلد الله إمارته في نصر الدولة النبويّة على إمامها السّلام، وكذلك على الأئمّة الطاهرين من آباءه“².

ثمّ يصرّح: في مرحلة ثانية بموقفه بإيراد بيت شعريّ مفاده أنّ تغيير طباع الشيخ أمر محال:

وَالشَّيْخُ لَا يَتَرُكُ غَاذَاتِهِ حَتَّى يُؤَارَى فِي ثَرَى رَمْسِهِ³

ويقطع خطوة أخيرة في اتّجاه إنهاء الحوار مقتنعاً بأنّ سعادته في انصراف محاوره عنه.

وأمعن في السخرية من هذه المشاهد، اعترافه السّاخرُ بقدرته مخاطبه على

1 المعري: الرسائل، ص 131-132.

2 المرجع نفسه، وانصفحات نفسها.

3 المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

المحاجة والجدل وعقد مقارنة بينه وبين «أرسطو». ولا تتضح قوة الموقف إلا متى اعتبرنا المسار الحجاجي لكل منهما في الرسائل المتبادلة بينهما. فقد بدأ أبو العلاء، من خلال رسالة الرد الثانية محاجاً بارعاً ومجادلاً مقتدراً، انتقى الحجج المناسبة وقد حرص في اختيارها على ملاءمة وضع مخاطبه، ونوع فيها، ورتبها ترتيباً دالاً، وصاغها صياغة فنية جميلة تواترت فيها أساليب البديع والبيان. واستطاع بهذا الجهاز الحجاجي الضخم كما ونوعاً أن يدحض أظروحة خصمه ويكذب مزاعمه ويهتك سره ويتهكم عليه ويسخر منه ويعرض به ويقلب الحجة عليه... فعل كل ذلك وختم رده باعتراف ساخر بقدرته مخاطبه على المحاجة والجدل قائلاً:

”ولو ناظر «أرسطاطاليس» لجاز أن يُفحمه، وأفلاطون، لنبذ حُججه خلفه، والله يُجمل بحياته الشريعة، وينصر بحجته الملة والسلام“¹.

ويبدو أن المؤيد قد أغرت هذه الشهادة من خصمه فبالغ في إظهار ذلك. ولكن قيمة هذه الشهادة تظل موصولة بطبيعة الحوار الجاري بين الطرفين وباعتبار الطرف الثالث - الغائب الحاضر - وهو الجمهور الذي من أجله كان التراسل والتناظر. فهو حكم المساجلة ومغذي المعركة والشاهد على مراحلها وأطوارها. وبحضور الطرف الثالث - الجمهور - أمكن لهذه المناظرة أن تتحول إلى محاكمة غرضها تشويه صورة جميلة وتبشيع شكل حسن تمهيداً للحط من شأن رجل عال واستنقاص من بدأ في عيون أغلب الناس رمزاً للصدق والكمال. ولكنها انتهت انتهاءً ساخراً، اعتدى فيه الرجل القوي المتسلط - رجل السياسة والدين - على المفكر الحكيم والشيخ الضعيف الذي اعترف ساخراً بقدرته مخاطبه وسلم بانتصار خصمه عليه تسليماً، وها هو المؤيد يُخدع من جديد ويدعي ما لم يثبتته الخطاب، ويظهر نفسه متفوقاً، فيقول متحدثاً عن أبي العلاء:

”وإدعى في انبئت المقدم ذكره ما لا برهان له به“².

وهو يختم المناظرة ويغلق القول ليقدّم مذكرة لأهل المجلس تُدون في المجالس المؤيدية:

1 المعري، الرسائل، ص 134.

2 المرجع نفسه، ص 137.

”فقطعتُ لسانَ حجَّتِه بعد تذهيبها“¹.

”فقطعتُ الحجَّة في هذا الباب أيضاً“².

”قال: لا رشد عندي، فنظلمه في هذا المعنى يخالف نثره، ونثره يخالف نظمه، فكيف الحيلة؟“³.

والمؤيد أول من بدأ الكلام وآخر من تكلم، له سلطة الافتتاح والاختتام، وهو من مظاهر تفوقه شكلاً: غير أن المحتوى لا يؤكد هذا المعطى تأكيداً وإفياً مقنعاً. بل إن خروجه من التعمُّل إلى الانفعال - في مقابل محافظة شيخ المعرفة على هدوء أعصابه - مثل علامة فارقة من علامات التوتر والضعف.

ويحرص المؤيد، بعد هذا كله، على إنهاء الرسالة بالاعتذار لمخاطبيه والقسم بحسن نيته وسلامة طويته وأنه ما قصد غير الاستفادة من علمه⁴.



بدت الرسائل المتبادلة بين الرجلين دالة في ظاهرها على الاحترام والرغبة في المحافظة على العلاقة بينهما وتطويرها بيزالة معالم الخلاف والشجار وتقليل الدرجات وتقليص المسافات. نازعة إلى عقد وشائج القربى وتعتين معاهد النسب بينهما. وقد لاحظنا هذه النزعة في تواتر أساليب عديدة دالة على التأدب والاحترام والتبجيل. من قبيل الكنية وعبارات الثناء على الآخر والإعجاب به، ونكران الذات، والتنازل عن السلطة التي يمتلكها كل منهما، هادفة إلى تأسيس صداقة بينهما: كاشفة عن حسن التعامل بين رجل السلطة والنفوذ ورجل اللغة والأدب. وقد سعى كل منهما في الخطاب المتبادل بينها إلى تقديم صورة عن نفسه من شأنها أن تعدل الصورة السابقة للخطاب لكسب الولاء وضمان تأييد الناس له، إلا أن الدوافع الخفية سرعان ما استعلنت وكشفت خلافاً جوهرياً بين العقلي

1. المعري: الرسائل، ص 137.

2. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4. المرجع نفسه، ص 140.

والدين، لم يكن فيه سبيل إلى المصالحة والتعايش. لذلك غلبت أساليب المجاملة والتلطف التي لم تخل من تزلف مفضوح، وطغت على الخطاب إستراتيجية الإقناع والتأثير بدلاً من الإستراتيجية التضامنية التواصلية التي أعلنت عنها رسالة الابتداء، وظهرت بعض ملامحها في الرسالة الثانية: رسالة الرد.

لقد كانت المناظرة بين الرجلين فوية متنوعة الوسائل، وكانت الإستراتيجيات ذات قوة بالغة، ولم يكن الحجاج ليكتسب هذه القوة لولا خصلتان متوفرتان في المحاجين وهي القدرة على اقتحام حرم الآخر ومعرفة به معرفة عميقة شاملة أتاحت له انتقاء ما يناسب من الحجج لتحقيق ما يروم من المقاصد، ولعلّ الطريف في هذه العملية التواصلية هو تبادل الوظائف في أكثر مواضع الخطاب إذ وجدنا رجلاً منسوباً إلى الدين محسوباً عليه وهو المؤيد - يحاج بالعقل، ووجدنا صاحب البيت المشهور "لا إمام سوى العقل" يحاج بالثقة شواهد من القرآن والحديث وسيرة علي بن أبي طالب وإبنيه الحسن والحسين وهي حجج أوقع في وجدان الشيعي، وتلك هي لبلاغة: أن يراعي الكلام مقتضى الحال وأن يكون لكل مقام مقال وأن يخاطب القوم بما يفهمون ويقتنعون بالرغم من أننا نشك في اقتناع أبي العلاء بما أقنع به. وعلى هذا النحو حكمت ثنائية التواصل والتفاضل مسار الحوار المتبادل بين الرجلين، فإذا كان المؤيد يجتهد ما وسعه الاجتهاد وأعانتته الحيلة على إخراج السجين من سجنه وإظهار الأسرار من باطن السرائر كان أبو العلاء يؤيده من مواصلة الحوار مقدماً من الأعذار ما يؤكد هذا الاضطرار ويرشح هذا الاختيار لذلك لم يظفر المؤيد من رد أبي العلاء بطائل، وخاب أفق انتظاره: بل إنه تورط وانقلب عليه السؤال إذ استدرجه أبو العلاء بالسؤال إلى صميم المسائل الوجودية الكبرى فأنهاه حائراً وكان في البدء يرجو اليقين. وإجمالاً: انعقدت المناظرة بين رجلين بلغا من الفطنة والدهاء مبلغاً بعيد الشاؤ، وأثبتا قدرة كبيرة على الدعم والدحض، والتأسيس والتقويض، وعلى تحرير الآراء والمعتقدات المختلف فيها تحرير المسلمات والبدهيّات.

وهذه النتيجة، ثمة هي خلاصة المنهج السلوكي في الحوار، عندما تُرفض المقدمات بدءاً أو تُقبل المقدمات دون تسليم النتائج المترتبة عليها. وهي حال العناد والتصلب والانغلاق، فضلاً عن الشُّنط والغلالة والقصد إلى الاعتراض قصداً، ونزوير النواحي نزويراً. وقبيل الحقائق وإهانة الخصم والمحاور والإزاء به بإبراز مظاهر ضعف تفكيره سبيلاً إلى استنفاص مكانته وإبراز تهاافت أطروحاته.

ونيس الموضوع انطروق في هذه المناظرة أقل أهمية من طرائق الإقناع والتأثير: ذلك أن (العقل والدين) موضوع حظ التوافق فيها ضعيف، ونصيب الاختلاف فيها كبير، وضرراً الحوار فيه خصمان لا ينتقيان ومختلفان لا يأتلفان، ومتباعدان لا يتقاربان. وقد أدرك المعري ما تعنيه رسالة خصمه إليه فسعى إلى تعطيل حوار عقيم عديم الجدوى فكان أن توسل أساليب متنوعة (حجة الاسترحام، تهوين الذات، التسليم بتفوق مخاطبه) ولكنه خشي - في الآن نفسه - أن تتصدع صورته ويظهر مظهر المتزلف نخصب فقدم من الحجج والأدلة ما أثبت رأيه ودعم أطروحته وساهم في تهافت أطروحة خصمه وكشف نواياه الحقيقية.

تشير هذه المناظرة قارئها من جهات عديدة وتبعث على استدعاء عميق السؤال: لقد تبودلت الرسائل وأبو العلاء شيخ يُدلف إلى القبر، وتعطل الحوار بين الطرفين لأسباب اختلف فيها، فمن قائل إن الحوار بينهما انتهى على المساكنة بعد أن قطع المؤيد لسان حجة خصمه، وقائل إن المعركة سرعان ما فاضت عن حدود الخطاب لتستهدف وجود الخصم. وقد ورد في معجم الأدباء أن المؤيد في الدين عزم على جلب أبي العلاء ليعلم أمام المجلس إسلامه، ووعد بذلك خيراً، وتوعده ويلاً إن أبي، ولما علم المعري ما هو مقبل عليه سم نفسه ومات. ونفى بعضهم ذلك، ولكن هل من قبيل عجيب الصدف أن يتزامن موت أبي العلاء مع الرسالة الأخيرة للمؤيد وفيها تقرير لوقائع المناظرة بينهما وإبراز لتفوقه على خصمه، واعتذاره عن ضياع الوقت وإعفاء من تكلف الرد؟

بدا اللقاء بين الرجلين (مذاكرة) تلقح العقول وتشفي السقيم وتهب الحائر برد اليقين كما جاء في فاتحتها، ولكنه سرعان ما استحالت «مناظرة» تشير عميق الأسئلة وتستدعي دقيق الأجوبة: وقد توفرت شروطها وكان فيها طرفاً ثالثاً شاهداً وإن غاب، إليه يتوجه بالخطاب، وهو جمهور المنتقبين عامة بالرغم مما يوهم به المجلس من حصر للعدد. وانتهى اللقاء «محاكمة» ثبتت فيها أقوال الخصم بالقلم - والمكتوب ألزم حجة - وتتخذ تلك الأقوال والأجوبة سبيلاً إلى تنفيذ الحكم وتأكيد ما لا ط به من التهم. وقد كشفت المدونة عن نزعة واضحة إلى تحريف خطاب الآخر وتزويره (La tentative de « falsifier la parole de l'autre ») (Une tentative d'élimination symbolique de l'autre) رمزيًا (إقصاء إقصاء حقيقي).

خاتمة الباب الثاني

بحثنا، في الفصل الأول من الباب الثاني، في الحجج الجدلي في التراث العربي انطلاقاً من مدونات مختلفة، منها ما هو فلسفي، ومنها ما تنزل ضمن العلوم الدنيوية؛ ومنها ما دار في فلك النقد الأدبي والبلاغة والبيان. وقد كانت فيها للحجاج عامة والجدلي منه على وجه الخصوص صور متنوعة، وكانت لأصحاب تلك المدونات مواقف مختلفة متأرجحة بين الإفادة والتمثل والاحتواء والمحاورة والتحوير والتعديل من جهة، والعدول والرفض والتشكيك والاعتراض وتغيير انصار من جهة ثانية. ولم يكن الرفض صريحاً في الحالات جميعها، وإنما اتخذ أشكالاً عديدة منها عدول البلاغيين عن مسلك المتكلمين؛ ذلك المسلك القائم على الجدل والاحتجاج؛ ومنها الاهتمام بالأجناس انتافذة في حضارة العرب المهيمنة على فكرها وفنّها -الخطابة والشعر- والسعي إلى استثمار الوافد اليوناني في قراءة الموروث العربي وإعادة تنظيمه وتصنيفه بميز الأقاويل التخيلية من الأقاويل الإقناعية؛ أو البحث في المغالطات الخطابية بدلاً من البحث في المغالطات القيسية. ومنها إدخال الجدل في الخطابة وجعله أحد عناصرها وسكوناتها ومسالك الإقناع فيها. وإجمالاً كانت للجدل في تصانيف المفكرين العرب تصريحات شتى تؤكد إفادتهم من المنطق الأرسطي وتجاوزهم دور المتلقي السلبي المنبهر بالآخر إلى دور ثان أخصب وظائف؛ وهو دور العالم والمفكر يتناول الظاهرة بفكر فيه قدر مهم من العمق، ومنهج فيه نصيب كبير من التناسك والوضوح. وإجمالاً تميّز موقف الفلاسفة العرب؛ الذين لم يكونوا، في مناسبات كثيرة، مجرد مترجمين أو شارحين، وإنما كانوا يتمثلون الوافد من الثقافة اليونانية تمثل المطوّع للمعرفة، المقرب إليها من الأذهان بالتوسع في التحليل وضرب الأمثال، المضيف إليها والمحاورة لصاحبها محاورة انظرأء والأنداد وإن لم يخف الشعور بالانبهار والإعجاب في بعض الأحيان.

وفي هذا الإطار نرى أن مقاومة الجدل بعنف آتية أساساً من جهة خصائصه الفئبىة وقيامه على الشك والرفض وقصده إلى الإبطال وقدرته على أن يوجد لكل أطروحة نقيضها. وبالرغم من تنبيه الفلاسفة والمفكرين على أن هناك مجالات لا يشملها الجدل ولا يحق فيها طرح السؤال، فإن وقوع المجادل تحت فتنة القول وامتلاكه القدرة على إحقاق البطل وإبطال الحق قد أضحت سلاحاً خطيراً لا يؤمن. لا سيما متى تنزل في مجتمع أحادي يرفض التعدد والاختلاف، ويدعو إلى الإيمان والتسليم بما يدعو إلى إعمال العقل في الأصل. نحن إذن إزاء صراع بين طريقتين في الفهم ومنهجين في التفكير: بين رأي قائل إن "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" ورأي قائم على مبدأ مناقض قائل إن التسليم بالمختلف فيه مرفوض، والسؤال عنه واجب؛ والنظر في الأمور بالعقل أمر مشروع ومعلوم.

وفي ثنايا البحث أثبتت مسألة العلاقة بين الجدل والخطابة في التراث العربي، وانكشفت ثلاث محطات متميزة لجدل:

- أولاً تأسيسية مثلها انجاحه بكثرة ما أوجده من المصطلحات الدالة على ضروب التبادلات القولية، غير أن هذا الجهد بدأ منقوصاً إذ لم يصاحبه تعريف دقيق ولا رصد للفروق القائمة بين جميع تلك الضروب. ولسنا بهذا القول نستقص من منزلة الجاحظ البلاغية لأنه ما قصد إلى تناول انبثاق من الجهة التي تناولنا، ولا بلغت أجناس القول في عصره من الدقة والنضج ما يتيح له ارتياد هذا المسلك ولذهاب به بعيداً. ولعل عصره الانتقالي من طور انشافه إلى طور المكتوب قد جعله يغلب جميع المعارف على تنظيمها، ويحرص على إحكام انتقائها أكثر مما ينظر فيها لاستخلاص ضوابطها.

- أما المحطة الثانية فقد مثلها ابن وهب الكاتب تلميذ الجاحظ الوفي وإن عصى، المعترف بفضله وإن أنكر. ومن أهم خصائص هذه المحطة التي تكاد تكون يتيمة في المنجز النقدي العربي اعتبار الجدل جنساً قولياً مثل الرسائل والخطب، وتخصيصه باباً لدراسة خصائص هذا الفن ومقوماته وأفضل السبل إليه. وقد أفاد ابن وهب في هذا انبثاق من الجدل الأرسطي؛ ومن الجدول كما جرى في القرآن؛ ومن النماذج المتخيرة من بليغ شواهد العرب. غير أن ما بلغت الانتباه ويبعث على السؤال هو إدراج الجدول ضمن باب عقده لأنواع

المنثور دون أن ينحصر فيه أو يختص به إذ جعله قائماً في النثر والشعر على حد سواء. لم يبرر ابن وهب ذلك، غير أننا نرجح أن يكون قد اعتمد معيار التواتر فأدرج الجدل في قالب التعبير الذي هو فيه أظهر وأبين وأشيع. وفي باب الجدل والمجادلة من كتاب البرهان في وجوه البيان، يعود الجدل الأرسطي متفكراً في ثوب جديد.

- ومن المفارقات أن تنشأ المحطة الثالثة للجدل في منجز النقد العربي في القرن الذي ظهرت فيه محاولة ابن وهب، وأن ينحسر التفكير في الجدل في الزمن الذي شهد محاولة نشره، وأن يفكر بعضهم في إجهاضه في الوقت الذي كان ينبئ بميلاد جديد. كان ذلك مع العسكري في كتاب الصناعتين، عندما وجه البلاغة وجهة البحث في المحسنات، وأنهضها بمهمة الدفاع عن القرآن الكريم وإظهار فضائل اللغة العربية. وبين المحطتين الأخيرتين، تنزلت سائر المحاولات اللاحقة، تُعنى بالخطاب وإستراتيجياته حيناً، وتهتم بالعبارة وطرائق صياغتها وإجادتها أحياناً. ولعل أهم ما يُستطرف في تناول المفكرين العرب مسألة الحقيقة في الجدل ومدى القدرة على اكتشافها وتبليغها، هو تناولها في ضوء أوضاع المتخاطبين ومقاصدهم بالقدر الذي تناولت به أسئلة من جهة الأساليب والطرائق التعبيرية: فوقفوا على أصناف المتخاطبين عامة وهم ثلاثة: صنف غالب كثير الشيع، لا يبالي في ما صرف كلامه، يبادر إلى الإنكار والتصديق والمكابرة دون تثبت وتحقيق؛ ينصر ولا يعرف لم نصر ويطعن على الآخر دون توفر المطاعن. وهذا الصنف يصنفه ابن حزم بقبيح النعموت. وصنف متواتر دون الأول يمتد بدافع الإنفة والتقليد أو بتأثير الرغبة والشهوة، لا يتحرى حقاً ولا يرد باطلاً، يُبطل دون أدلة وينصر دون برهان. وثالث الأصناف وهو ضئيل في منزلة انعدام - كثير المطالعة شديد البحث ناظر في سائر الآراء والأقوال، يصغى إلى حجج المحتجين قاصد إلى نصرة الحق ودفع الباطل.

هذا التصنيف يجعل الجدل في منزلة مربوكة تحسنه من عامة المتناولين له، من غير أهله. فهو في الأصل ينمقد بين العلماء والمفكرين ويجري بين المتخصصين، ومتى تناوله العوام عدلوا به عن أصوله وأبطلوا محصوله بل ونشوه من جذ إلى هزل، وخضع للتداول والاستعمال وما يترتب عليهما من تغيير صور الأجناس والأنواع. وفي هذا السياق قال الجاحظ.

”وأنا أستظرف شينين استظرافاً شديداً: أحدهما استماع حديث الأعراب، والأمر الآخر احتجاج متذرعين في الكلام وعُما لا يحسنان منه شيئاً. فإنهم يثيران من غريب الطيب ما يضحك كل ثكلان وإن تشدد. وكل غضبان وإن أحرقه لهيب الغضب“¹.

ونظراً، في الفصل الثاني، في الجدل جاري في مجال الأدب، من خلال صور ثلاث للمناظرة: نزلت أولى الصور إلى انفاضلة، وبدأت ثانية الصور بين المذاكرة والمهاترة — وهي منزلة المناظرة كما رآها التوحيدي — ومالت ثالثة الصور إلى المحاكمة.

أفضى تحليل مفاخرة الجوارى والغلمان للجاحظ إلى نتيجة متمثلة في تسام انفاضلة بضرب مخصوص من الحجاج هو حجاج الماثلة، في معنى إيجاد حجة موازية لحجة الخصم، فكان الاعتراض على الشعر بالشعر، والحديث بالحديث، والآية بالآية، والمثل والمثل، فبدأ لكل رأي رأي يخالفه ولكل حجة حجة تناقضها وتدحضها. وبفضل اختيار هذا المسلك الحجاجي الجدلي، أمكن للجاحظ إعادة قراءة النوروث وكتابته، ضمن عملية إبداعية قائمة على توظيف الشواهد لإنشاء نص يستلهمها ويتميز منها في الآن نفسه. فإذا النصوص تكتبها النصوص. ولئن كانت موضوعات الجدل في الأصل موضوعات جادة عميقة فإن الجاحظ قد حول وجهة الجدل فأجراه في موضوعات تبدو لأول وهلة هائلة، مثل موضوع الجوارى والغلمان، والنبط والظهر، والكلب والديك وغيرها مما تناول في مصنّفاته. غير أنه كان يطرق الجدل بالهزل، فإذا الهزل عين الجد وسبيل إليه: مندرج ضمن رؤية للأدب قائمة على المزوجة بينهما (الجد والهزل) ضمن مشروع فني وفكري وإنساني. وبفضل الكلام على الشيء، وضده: استطاع الجاحظ أن يحقق أول وظائف الجدل كما حددها أرسطو: وشرحها الفلاسفة العرب، وهي اكتساب الدربة والبرار والخبرة الشهارة في بناء الخطاب وهدمه فبدأ الكلام نوعاً من الرياضة الذهنية التي يستطيع صاحبها أن يثبت الشيء ونقيضه بأدلة تبدو قاطعة. غير أن هذه القدرة المتمثلة في الدفاع عن وجهي الحقيقة قد أثارت خصومه عليه، إذ

رأوها تعدل بالكلام عن وظيفة تبين الحقيقة وإثبات الحق إلى الانتصار في المعركة والتغلب على الخصم. وبناء عليه لم يأتمنوه على الحقيقة. وقد استطاع الجاحظ بهذه الطريقة في التفكير والتعبير أن يعرض آراء المعتزلة ومبادئهم ويدافع عنها، وأن ينتقد منهج أهل الحديث القائم على التسليم بالرغم مما في النصوص من اختلاف وتناقض. ولم يكن الغرض من إيراد الحجة ونقيضها ومدح الشيء وذمه التشكيك في الحقيقة وهدم المعرفة كما اتهمه بذلك الكثيرون وإنما هي بناء لمعرفة بناء واعياً قائماً على النظر في الظاهرة الواحدة من زوايا مختلفة بعيداً عن الوثوقية والتسليم.

وقد أفضى تحليل المناظرة بين صاحب النحو وصاحب المنطق إلى ضبط جملة من الملاحظات والنتائج لها صلة بالجدل وطرائق لاحتجاج. ومن أهم ما يمكن الوقوف عليه في هذه المناظرة التداخل الحاصل بين المرجعي والتخييلي، ونقل الواقعة من الشفوي إلى المكتوب، وتضمين المناظرة في الليلة واللييلة في الرسالة، وتوزيع الأدوار على نحو استأثر فيه السيرا في الكلام فاحتج وجادل كما شاء هو. وكما شاء له المجلس، وكما شاء له تلميذه التوحيدي أيضاً، ففيها قدر مهم من الذاتية والتعاطف تجلّى في بناء المناظرة وسارها وما انتهت إليه. ومن خصائص الحجاج فيها اتسامه بالسجال وانتهاجه أساليب المغالطة والتعويبه أحياناً، ونزوعه إلى لتنافس وللباهة، وانعقاده على تبشيع صورة الخصم والتشبيح عليه والإزاء به. ومما يلفت النظر في هذه المناظرة مطابقة صورة متى الرسومة في أول الليلة (قبل سرد المناظرة) صورته التي انتهى إليها عند الانقطاع. أفلا تكون المناظرة بهذا البناء والتوظيف دفاعاً عن فكرة مسبقة قائمة في ذهن التوحيدي؟ إذا صح ذلك - والقرائن انشبتة عديدة - فإن المناظرة كانت أقرب إلى المحاكمة لا سيما أن لنوزير ابن الفرات - وفي مجلسه كان اللقاء - دوراً مهماً في تسيير المناظرة وتحديد مسارها.

أما المناظرة التي جرت مكتوبة: في شكل رسائل متبادلة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، فمثيرة من جهات عديدة، إذ جمعت طرفين بينهما من الاختلاف في المواقف والاعتقادات ما يحول دون إمكان تبادلها الحوار فضلاً عن اتفاقهما، فلم يكن مد جسور التواصل بينهما أمراً هيناً، وظل إخراج السجين من سجنه متوقفاً على ما يتوفر في مبتدئ الحوار من قدرة على الإقناع وما يتوسله من حجج ترغب مخاطبه في الحوار وتلزمه به. وفي المقابل كانت المحاورة

بينهما محكومة بدءاً بغاية عدلية هي إظهار التفوق وإحراز الانتصار من جانب المؤيد، والتخلص من جدل عقيم وحوار كحوار الطرشان من جانب أبي العلاء. ولذلك تنوعت طرائق الاستدراج من جهة وتعددت، من جهة ثانية طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار. ونحت المناظرة منحى سجالياً متمثلاً في نقل الحجاج من مجال الأضروحة إلى مجال صاحب الأطروحة لإحداث التباعد بين القول والفعل أو كشف التناقض بين ما يؤمن به وما يدعو إليه، أو رصد الخطأ وانتشهير به. وهي إجمالاً قائمة على التشكيك في نوايا الخصم. وقد كان موضوع الجدل في هذه المناظرة عنصراً حاسماً في تحديد طرائق الإقناع وسمات الحجاج. فأصل الاختلاف استدعاء موضوع الدين والعقيدة. وهو موضوع حظ التوافق فيها ضعيف، ونصيب الاختلاف فيها كبير، وطرفا الحوار فيه خصمان لا يلتقيان ومختلفان لا يأتلفان. ومتباعدان لا يتقاربان. وقد أدرك المعري ما تعنيه رسالة خصمه إليه فسعى إلى تعطيل حوار عقيم عديم الجدوى فكان أن توسل أساليب متنوعة (حجة الاسترحام، تهوين الذات، التسليم بتفوق مخاطبه...) ولكنه خشي في الآن نفسه أن تتصدع صورته ويظهر مظهر المتزلف نخصمه فقدم من 'الحجج والأدلة' ما أثبت رأيه ودعم أطروحته وساهم في تهافت أطروحة خصمه وكشف نواياه الحقيقية. لقد انعقدت المناظرة بين رجلين بلغا من الفطنة والدهاء مبلغاً بعيد الشاؤ، وأثبتا قدرة كبيرة على الدعم والدحض، والتأسيس والتقويض؛ وعلى تمرير الآراء والمعتقدات اختلف فيها تمرير المسلمات. وما كان للحجاج المتبادل بينهما أن يكون في هذه المنزلة من انقوة الإقناعية والتأثيرية لولا خصلتان متوفرتان في المحاجين وهي القدرة على اقتحام حرم الآخر ومعرفته به معرفة عميقة شاملة أتاحت له انتقاء ما يناسب من الحجج لتحقيق ما يروم من انقاص، ولعل الطريف في هذه العملية التفاوضية هو تبادل الوظائف في أكثر مواضع الخطاب إذ وجدنا رجلاً منسوباً إلى الدين محسوباً عليه - وهو المؤيد - يحجج بالعقل، ووجدنا صاحب البيت المشهور - لا إمام سوى العقل - يحجج بانتقاء شواهد من القرآن والحديث وسيرة علي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين وهي حجج أوقع في وجدان الشيعي، فقام الحجاج على مبدأ مراعاة الكلام مقتضى الحال. مكتسباً بذلك صفة الحجاج الخطابي.

الخاتمة العامة

لقد كان هدفنا الأساسي من هذا العمل إجلاء الخصائص الفئيلة للحجاج الجدلي ورصد تشكلاته الأجناسية وتبيين مصادر قوته الإقناعية وطرائق اشتغاله في النصوص المنسوبة إلى الفيلسوف أو المعدودة ضمن الأدب. وقد اقتضى العمل العودة إلى الجدل في أصوله اليونانية كما تجلّت في المحاورات الأفلاطونية والمنطق الأرسطي لا سيّما في كتاب الطوبيقا أو الجدل، وكتابي الخطابة والسفسطة؛ في ترجمات متنوعة وفي ثلاثة شروح كبرى: للفارابي وابن سينا وابن رشد، تُعدّ من أعمق ما أنتجه الفكر العربي في عصر ترجمة المعارف والعلوم، وتشهد بقدرة العقل العربي على تمثيل الفكر الوافد تمثّل المقتدر على الفهم والإفهام والتّحوير.

وفي هذا المستوى من البحث أثّرت نقطة منهجية دقيقة هي مشروعية النّظر في التراث اليونانيّ بفكر عربيّ من خلال شروح الفلاسفة العرب: لا سيّما أنّ الشرح قراءة جديدة للنّص وأنّ أصحاب تلك الشروح قد تجاوزوا ترجمة المنطق الأرسطيّ وتقديمه للقارئ العربيّ إلى مرحلة أرقى كشفت عن قدر مهمّ من الإضافة والتغيير، سواء في ما تعلق بالأمثلة المضروبة لتقريب المعنى المجرّد أو إيجاد البدائل الاصطلاحية المناسبة للعبارة اليونانية والسريانية، أو التوسّع في الحديث عن الظاهرة الجدلية، أو توسيع دائرة منافع الجدل الأرسطيّ بجعلها خمسا بدلاً من ثلاث، أو إعادة ترتيب طرائق الفهم والإقناع في ضوء تطوّر ملكات الإنسان مثلاً فعل الفارابي في تصنيفه الطرّق الإقناعية. وقد اجتمعنا في تلافي هذا المأزق المنهجيّ باستثمار شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد في بابي البحث؛ وذلك بالنّظر في ما يساعد على فهم الجدل الأرسطيّ في الباب الأوّل، ويرصد مظاهر الإضافة والتّحوير في الباب الثاني. وهي مظاهر تتجاوز، في الحقيقة، ما ركّزنا عليه إلى مستويات أخرى جديدة بدراسة مقارنة تبحث في ضروب الاحتضان

والحذف والتفريع والاجتهاد في إيجاد البدائل الاصطلاحية المناسبة وتبحث أيضاً في جملة أخطاء سوء الفهم والفقرات أو الجمل المحذوفة لا سيما أن الرجعتين، اليونانية والعربية، مختلفتان.

في الباب الأول نظرنا في الحجاج الجدلي في التراث اليوناني استناداً إلى أنموذجين رأيناها ممثلين لهذا الضرب من الحجاج كاشفين عن خصائصه الفنية وقوته الإقناعية. فوقفنا في الفصل الأول على فن المحاورة من خلال نماذج من المحاورات الأفلاطونية. وتناولنا في الفصل الثاني المناقشة الجدلية الأرسطية من خلال كتاب الطوبيقا وما ورد في سائر كتب المنطق تمييزاً له منها. ومما يمكن ضبطه في خاتمة هذا الباب:

-- أن الجدل الأفلاطوني قد وقف ضد الخطابة والسفسطة وكشف عما في أقوال الخطباء والسفسطائيين من المبالغة والغموض والافتقار إلى الدقة. لذلك كان رفضه لهم وسخريته منهم وإبطال آرائهم وتصوراتهم بل والتشكيك في جدوى فنهم. فهؤلاء في نظر أفلاطون لا يرسون صروح المدينة الفاضلة التي دعا إليها. وفي المقابل كان الجدل الأرسطي في معنى الصناعة التي لها قدرة على أن تثبت وضعا وتبطله بعينه وهو ما لا يمكن في العلوم اليقينية ومن هذه الجهة يفتح باب الشك والتشكيك لقدرة الجدل على إنتاج نتيجتين متقابلتين.

-- أن ملكة الجدل عند أرسطو، تفترض اكتساب المشهورات وجمعها وحفظ ما يراه الجمهور وما هو مضاد لما يراه. وهو من هذه الجهة يؤسس مقدماته على أرضية توافقية قوية مأتاها ما يحظى به المشهور من إجماع الناس عليه واعترافهم به وطمأنينتهم إليه، وذلك خلافاً للأمر الشنيع. والمجادل البارع من يحكم انتقاء مقدماته. أما شنيع الرأي والمضاد لما يعتقد الجمهور فقد ينتفع به في قياس الخلف. أو في تحقيق الانتقال إلى المطلوب. واكتساب هذه المهارة مشروط بالقدرة على إقامة الحدود وإزالة التباس وتفصيل الاسم المشترك والمتشابه والمشكك والبحث عن الشبيه والمتجانس والمختلف والمضاد والمتناقض. وبامتلاك هذه القدرات واكتساب هذه الكفاءات يأمن المجادل المغالطة فلا تقع عليه. ويقدر إذا شاء على وجه العبث والسخرية. أن يخدع مخائبه ويصرف العبارة إلى معنى آخر لا يشعر به، ويفتحه ويمكنه أيضاً أن يعلمه

ويكسبه أدقّ المعارف والعلوم.

- أن المبحث الفلسفي قد تناول الجدل من جهات عديدة، فبحث في أسرار هذه الصناعة وخصائصها ومبادئها وحدودها وإستراتيجياتها ومزالقها وكيفية معالجة ما يطرأ عليها من التلبّيسات والتشبيّهات والتصدّي لجملة ما يخترقها من المغالطات سبيلاً إلى حسن الارتياض عليها والانتفاع بها. وبذلك كان فضل الفلاسفة في تحصين الفكر من ضروب الخطأ والغلط وإكسابه جملة من القدرات والمهارات لعلّ أعظمها النّظر إلى الموضوع الواحد من زوايا مختلفة. إثباتاً وإبطالاً، ودعماً ودحضاً. وتأسيساً وتقويضاً لأنّه قد صحّ أن الحق لم يصبه الناس من جميع وجوهه ولا أخطؤوه من جميع وجوهه. وفي هذا الإقرار إيمان بالاختلاف لا يؤذي المعرفة ولا يكتفي بتقويضها، لأنّ امتلاك القدرتين - القدرة على الإثبات والقدرة على الإبطال - يُكسب الذّهن دربة ومرناً وارتياًضاً، ويساعد المجادل على كشف حيل الموهين والمغالطين. وبذلك تكون للجدل وظيفتان: وظيفة اختبار المعرفة - والاختبار مرحلة تأسيسية مهمّة لا غنى عنها - ووظيفة تنقيتها متى دعت الحاجة إلى ذلك.

- أن من مزايا الجدل تناوله الموضوع الواحد من جهتين، وبطريقتين مختلفتين تكشفان عن دقائقه وخفائيه؛ إذ بأضدادها تبين الأشياء وبالمقابلة تمتاز. وهو بذلك يتخذ الاختلاف سبيلاً إلى التّلاقي، والتّقابل وسيلة إلى التّدليل، وينهج الرّفص والإبصار للنّظر في الوجه الآخر للحقيقة. ويعتمد الشّك لاستصغاء وجود اليقين.

- أن سلطة الحجّة - وإن استندت إلى المشهور - لا تقتصر عليه أو تكتفي به؛ فلا بدّ من قوّة الاستدلال وسلامة الفهم والإدراك. فالجدل، من هذه الجهة، ليس حجاجاً بالقوّة، يحمل المخاطب على عمل معيّن بالتهديد، ولا هو حجاج إغرائي يذكي حميّة الجمهور ويثير تحمسهم، ولا هو ينزع منزع الحاجة بالتّجهيل يفحم مخاطبه بدعوته إلى أن يدلي بما ينافي الحجّة المقدّمة إليه. وإنّما هو حجاج يحتكم إلى العقل ويحدّ من سلطة العواطف والأهواء ويكبح جماح الغضب والانفعال ويدعو إلى الإقناع بالحجّة مستمدّة قوّتها من ذاتها، لا من ذات منشئها أو من ذات متلقّيها بل من معقوليّتها وبنيتها المنطقيّة، وإجماع الآراء عليها. على أنّ المجادل قد يغالط بالسؤال المتعدد متى نزع

المخاطبة إلى المحاكمة لا إلى المذاورة والتعليل.

-- أن الجدل - فيما نرى - مبحث تكمن أهميته في ذاته وليس مجرد عون على بلوغ البرهان بوصفه أسمى مراتب المعرفة والمبلغ إلى اليقين. فهو طريقة في التفكير إذا ما احترست ضوابطها حققت أنبل قيم الإنسان لأن فيه فضل الاعتراف بالآخر والتفكير فيه عند صوغ الخطاب. وهذا يخالف الخطاب المتعالي الذي يقسر النفوس ويكرهها على المعنى الواحد الأحد الذي ولد ولا يلد. وكفى بالجدل فضلاً أنه يدعو إلى مراجعة الأفكار والمقائد وإيجاد تصوّرات جديدة وسبل جديدة بدلاً من استبداد المرء برأيه وإغراقه في الثقة بالنفس.

هذه صورة الحجاج الجدلي في التراث اليوناني، استناداً إلى المحاوراة الأفلاطونية والناقشة الجدلية الأرسطية. أما الحجاج الجدلي في التراث العربي فأمّره مشكس، لكثرة مدوّناته ومبلغ انتشاره في سائر مجالات المعرفة، في الفلسفة وعلم الكلام وعلم الفقه وعلم الأصول وفي مدوّنات البلاغيين والبيانين والنقاد، وفي أعمال الأدباء. فكانت له تصوّرات متنوعة، تعددت فيها مراكز النظر والاهتمام. وعلى هذا الاختلاف، يمكن القول إن الجدل في تراث العرب قد ماثل نظيره اليوناني من جهة وتميّز منه من جهات. تبرز جهة المماثلة في قيام الجدل العربي على مبادئ الاختلاف والاعتراض ومركزية السؤال والنقصد إلى الإبطال. ويتميّز منه من جهة اكتسابه، في أغلب مواضعه الواردة في القرآن، مدلولاً سلبياً وإيغاله في الدلالة على الباطل. لذلك كان تصنيفه صنفين: جدلاً محموداً يراد به الحق والصدق، وجدلاً مذموماً يستعمل للنمارة والغلبة، ويطلب به الرياء والسعة. وقد كشف البحث عن جملة من القضايا التي أثارها تناول العرب لفن الجدل بالدرس والتنظير. منها القضية الاصلاحية، وقضية الإضافة، وقضية التّقبل.

في المستوى الاصطلاحي، توغل هذا الفن في فكر العرب وطرائق ممارستهم الكلام وأنتج حقلاً معجباً وافراً لا يخلو في أحيان كثيرة من الدقة الاصلاحية. وقد مثلت المناظرة قطب الرّحى فيه فكانت شكلاً ذا تنوّعات مختلفة، وكانت طريقة تفكير ووسيلة تعبير شاهدة على مدى إفادة العرب من التراث اليوناني. بل إن فصولاً وفقرات بأكملها في كتاب البرهان في وجوه البيان مثلاً، نكاد تكون مطابقة لما جاء في كتاب النوبيق له أرسطو، والأمْر نفسه نتيّنه في الكلام على

أهمية السؤال في الجدل. يتبين القارئ هذا التشابه ويتساءل عن أسباب إخفاء المرجعية وعدم التصريح بها.

ولعل أهم مستوى نال العناية والاهتمام وكان التركيز عليه هو بحث العرب في آداب الجدل. ومما يمكن تقريره في هذا المجال: أن بحث المفكرين العرب في جملة الضوابط العلمية والأخلاقية التي تضمن سير المجادلات والمناقشات عامة لم تكن مدفوعة بالرغبة في حماية الذات مما قد يوجه إليها من أعمال متهذبة للوجه بقدر ما كانت مدفوعة أساساً بالرغبة في إجلال الحق وإظهار الصواب. فالخلق القويم والتعامل السليم وسيلتان إلى العلم، لأن الإنصاف يدرك بالإنصاف، والحق يطلب بالحق. ومتى انكشف دُعيت النفوس إلى الاعتراف به، وإلى اجتناب المكابرة والأنفة من الانقياد له. أما مسلك الشتم والتهويل فمسلك متاح لسائر الناس لا يعجز عنه أحد.

وفي هذا السياق. بين المفكرون العرب جملة القواعد والضوابط التي يدعى المجادل إليها، وقيمتها في تحقيق المقاصد النبيلة. فكان التأكيد على قيمة الذات في الخطاب ودورها في تحقيق الإقناع لا على الطريقة الخطابية أو في منزلتها. إذ ظلّ الاقتناع رسخاً بأن هذا الضرب من الحجاج يشترط قوة الحجة وأن الحق فيه لا يُعرف بالرجال.

وفي مستوى الثقيل، وإذا ما استثنينا تصوّرات الفلاسفة في منجزهم النظري وأعمال الأدباء في مصنفاتهم الإبداعية، فإن سائر المصنفات الباحثة في الجدل - لا سيما الفقهية والأصولية - كشفت عن تحفظ وحذر كبيرين، مرجعهما إلى ما يترتب عن اشتغال الجدل في مجان العقائد والأديان. وبالرغم من أن الحجاج الجدلي كان، لدى علماء الكلام - لا سيما المعتزلة - آلة نافعة في إقناع الخصوم ووسيلة مجدية في الدفاع عن الدين الجديد وصونه من احتيال المنافقين وحيل المنفقين، فإن الاقتناع الغائب كان أميل إلى الرّفض منه إلى القبول والإجراء والتوظيف. ولعلّ مرجع ذلك إلى انتشار الجدل إذ أقبل عليه من ليس من أهله، وراح يتعاضد غير الخبير به، وأجري في غير ما يجب أن يجري فيه. وفي مقابل هذا الموقف المحاصر للجدل وأهله، انتشر هذا الفن في مصنفات الأدباء انتشاراً لافتاً للنظر، مثمراً أدب المجانيس والمحاورات والمناظرات والمفاضلات والمسامرات والمنافرات والمفاخرات، وغيرها من الصُّروب اللاتطة به، وتشكل في صور أجناسية قائمة على

بنية جدلية واحدة قوامها عرض الرأي وتقيضه. ومن أهم ما تميز به الجدل في مجال الأدب عدوله عن المرجعي إلى التخيلي إذ ظهرت مناظرات بين السيف والقلم لابن نباتة المصري، وبين القنديل والشمعان لليمني، وبين الربيع والخريف، أو بين الأزهار من قبيل المناظرة الموسومة بسجود الفرد في مناظرة الدرجس والورد لأبي الحسن المارديني، والمناظرة الجماعية التي درت بين زعماء الأزهار (الورد، الدرجس، الياسمين، البان، النسر، البنفسج، النيلوفر، الآس، الريحان) وكل منهم يشيد بمزايا ما اختاره واحتباه، داحضاً ما بنده الآخر ذاماً منافسيه، والجميع يستعين في المناظرة بأنواع المعارف والعلوم والفنون فهذا نص المناظرة مجمع نصوص: فيها من الأخبار والأشعار والقرآن والحديث والحكم والأمثال، وعلوم الطب والإنسان ما يسمها بسحر البيان.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الحجاج الجدلي قد تأدب في حضارة العرب، وانتقل من جاذب الموضوعات إلى هازلها وطريفها، وتضافرت في نسيجه ملكة العقل والتفكير، وملكة الشعور والإحساس، فحصل تزاوج بين فئتين: فن الخطاب وفن الجدل: فظهر نص جديد وحّد الجنسين توحيداً وآلف بينهما مؤالفة: فهو ببنية التناظرية القائمة على الاختلاف والاعتراض أميل إلى الجدل: وهو باستثارته الذائقة واستدعائه العواطف والأهواء من صميم الخطابة والشعر: انجنسّن المميزين لأدب العرب وحضارتهم. ولهذا التحوّل مدلول مهم: إن الفن الذي يتجرّد من العواطف والأهواء، في حضارة العرب: مصيره التّفوّق والأفول.

وبعد، أي آفاق للحجاج الجدلي اليوم؟

أثارت نظريات حجاجية عديدة مسألة طرائق الإقناع على نحو استبعدت فيه العواطف والأهواء: وعُدّت اندفاعات وجب التّحكّم فيها: ومغالطات خطابية وجب تلافيها، فظهرت مباحث تعالج المغالطات الخطابية وتوجّه الحجاج وجبة المنطق، ومباحث أخرى تسعى إلى إرساء جملة من القواعد تضمن سير الحوار والتّقاش في أفق العقل وتساعد على حسم الخلاف وفضّ النزاع بالتّعاون والتّقدّم القائمين على قوّة الحجّة مستمدة من العقل والمنطق. فكان اختبار الآراء ودراسة حجج الخصمين، وكان التّعميل على المنطق بدلاً من الخطبة لتي تسعى إلى تنقيح المعارف والآراء أكثر من امتحانها واختبارها.

وتنوّول هذا الضرب من الحجاج في إطار نظريات التأدب من جهة العمل المهددة للوجه (Face threatening acts) فقد عدّ الاختلاف والتّصريح بالاعتراض عملاً مهدداً لوجه المخاطب، وانتهاكاً لمبدأ التعاون، وقحة، وغلظة طبع، وصفقة وجه، ومواجهة الآخرين بمكرهون، ومحاولة تشفّ وانتقام، وقصداً إلى الإحراج، والحال أن الأصل في العملية التّواصلية - في نظر هؤلاء - أن يحرص المتكلم والمخاطب كلاهما على صون الوجود ضماناً لسلامة العلاقات وتأسيساً لتين انصداقات. وهذا المطلب يقتضي تأسيس العلاقة على أرضية توافقية وإضمار نقاط الاختلاف أو التّلفّ في التعبير عنها بالإشارة الخفيفة والوحي اللطيف والتّعويل على الطّاقة الإبداعية للمسكوت عنه.

نتبيّن ذلك في حديث قوفمان عن قواعد الاتّقاء (Les règles d'évitement) وطقوس العرض والتّعرّف التي تحصل عند اللّقاء والالتقاء (Les rites de présentation) وفي طرائق الاستدراك على ما بدر من مذموم الأقوال والأفعال (La réparation)

ونتبيّنه في مبدأ التعاون لدى «قرايس» (P. GRICE)، وفي مبدأ التّأدب لدى «ليتش» (G. LEECH) لا سيّما في قاعدة الموافقة والإقرار (Approbation Maxim) القائمة على التّقليل من ذمّ الآخر والتّكثير من إطرانه والثناء عليه (Maximize praise of other) وقاعدة الاتّفاق (Agreement Maxim) ومدارها على نبذ الموضوعات الخلافية واستدعاء الموضوعات الباعثة على الوفاق.

ويتّضح الأمر في الإستراتيجيات التّأديبية الخمس التي اقترحها «براون» (P. BROWN) و«لفنسن» (LEVINSON) في نظريتهما التّأديبية: ¹ لا سيّما في أولى تلك الإستراتيجيات المتمثلة في إمكان العدول عن إنجاز النّعل متى اعتقد صاحبه أنّه مهدد لوجه الآخرين. والأمر نفسه نتبيّنه في حديث «أوركينيوني» عن التّأدب السّببي ذي الطبيعة الاستدراكية التّعويضية المتمثلة في التّلطيف من حدة العمل

1 ينظر: BROWN (PENELOPE) ET LEVINSON (STEFHEN), Politeness some universals in language uses, Cambridge University Press 2ème édition, 1987

المهدّد للوجه عند الحصول، وحديثها عن التّأدّب الإيجابي ذي الميزة الإنتاجية المخصّبة المتّصلة في مختلف ضروب الإطراء والتّثمين.

ولكنّ هذا الاختيار المنهجيّ النّاطر أساساً في العلاقة القائمة بين المتخاطبين من شأنه أن يضعف محتوى الخطاب ويجعله ثانويّاً، بل ويعالج الاختلاف معالجة تغلب عليها أساليب المجاملة والإطراء. وهي - في نظرنا - قد تُشعر الإنسان بالارتياح ونكتّها في الحقيقة لا تساعد على حسم أسباب الاختلاف. لذلك يكون أجدر بالمدّح أن يقيم مسافة بينه وبين الأطروحة التي يدافع عنها فلا يتساهل معها ولا يتعصّب في الدّفاع عنها، وإنّما يعرضها على العقول دون اعتقاد - إذا ما انتقدت أطروحته أو رُفِضت - بأنّ النّقد موجّه إليه ومنصبّ عليه. فمناقشة رأيه وأطروحته عمل في حدّ ذاته ثمين. واختياره شريكاً في المعرفة وطرفاً مناقشاً هو اعتراف إيجابيّ بمكانته العلميّة والاجتماعيّة لأنّ الحجاج عامّة والجدل على وجه التّخصيص يقتضي طرفاً مشاركاً من نوع خاصّ ولا يجري في الأصل مع السّدج والمجانين. وعلى هذا الأساس يمكننا تأسيس الاختلاف في الخطاب وتأصيله في عمليّة التّواصل وتخليصه ممّا علّق به ونُسب إليه من سلبيّ انعماني والصفات. ولا يتأتّى ذلك إلا ببذره في العقول. ولكن كيف السبيل إلى تحقيق هذا المطلب العصي الطّيع؟

يتحقّق هذا المطلب في نظرنا بتحقيق معادلة ذات طرفين متكاملتين: يقوم الصّرف الأوّل على إدراج الحجاج الجدليّ مادّة أساسيّة في التّعليم، في مرحلة مبكرة، حتّى يتدرّب المتعلّم على التّفكير النّقدّي ويدرك أنّ لكلّ خطاب خطاباً يناقضه، ولكلّ رأي رأياً يناقضه، فيتدبّر، لحظة التّفكير، وجهي الحقيقة، ويدرك أنّ سبيل التعايش مع الآخرين قائم على الاعتراف بالآخر المختلف ومشروط به، فلا يعمد عندئذ إلى الرّفص والإقصاء. ويتأكّد هذا المطلب متى علمنا أنّ القسم الخاصّ بالنّقاش والتّقويم لا يحظى في التّعليم (في المدرسة التّونسيّة على الأقلّ) بما هو جدير به من العناية والاهتمام. أمّا الطرف الثّاني من المعادلة فمتمثّل في ضرورة ضبط قواعد تستند إلى العقل وتعلّي من شأن المنطق والعلم حتّى تساعد على جع الاختلاف عنصر تكوين وتأسيس بدلاً من إبقائه في حدود الهدم

والتقويض. فإذا كان الإقناع مقصداً مهماً ومطلوباً مؤكداً فإن الأهم تحرير العقول من الوثوقية ودعوتها إلى التفكير¹.

BERNARD WERBER, *Le Père de nos pères*, Édition Albin Michel, 1998. 1
 «L'important n'est pas de convaincre, car cela supposerait que l'on envisage une seule et même bonne voie un seul salut, une solution pour tous, ce qui est contraire à la diversité des hommes (et quand je dis 'hommes', j'embrasse toutes les femmes). Convaincre est plutôt du domaine des commerciaux, des publicitaires, des marchands et autres compagnies, qui tentent de nous faire croire que le pétrole ne s'est qu'à peine répandu, qu'il n'en restera aucune trace, qu'il n'y a pas de quoi s'inquiéter, que la situation est à présent maîtrisée, que les gens qui nettoient les plages ne sont pas revêtus de vêtements spéciaux ni de masques ou de gants, ce qui prouve bien que tout va bien, rien n'est grave. L'important, c'est de donner à réfléchir, dans un monde qui se préoccupe davantage chaque jour de nous donner du tout cuit, du « yaka réchauffer », du prêt-à-consommer. Des loisirs, des parcs d'attraction, des centaines de chaînes télévisées et de radios pour remplir chaque silence, et ne plus lui laisser place. J'ai l'intime conviction qu'un monde qui veut ignorer le silence, et qui ne met pas volontiers des mots sur la mort, ce monde concourt à son propre vide, il assoit en fin de compte ses habitants dont il ne nourrit pas les racines profondes.

ثبت المصطلحات

1. ترتيب عربي-فرنسي

Morale	الأخلاق
Mœurs oratoires	الأخلاق الخطيبية
Réparation	الاستدراك
Stratégie de la minimisation	إستراتيجية التهمين
Contestation	الاعتراض
Conviction	الإقناع
Persuasion	التأثير
Interactions verbales	القيادات القولية
Analytiques	التحليلات
Pragma-dialectique	لتداولية الجدلية
Blocage	للتعطيل أو سدّ الطريق
Disqualification de l'adversaire	تهمين الخصم
Orientation	التوجيه
Dialectique	الجدل
Dialecticien	الجدلي
Arguments	الحجج
Dispute	الخصومة
Logos	الخطاب أو العقل
Rhétorique	الخطابة
Religion	الدين
Opinion	الرأي
politique	انسياسة
Image discursive	الصورة الخطابية
Image prédiscursive	الصورة لسابقة للخطاب
Rites de présentation	طقوس العرض والتعرّف

Topiques.....	الطَّبِيقَا
Appareat	الظَّاهِر
Décontextualisation	تَعَزُّلُ السِّدْقِيَّ
Raison intuitive	لِعَقْلٍ اِنْحَدَسِيَّ
Raison discursive	العقل اِنْطَرِيَّ
Obstination	العناد أو الثَّلَب
Art de la dispute	فَنُّ الخِصْمَةِ
Règles d'évitement	قَوَاعِدُ الاِتِّقَاءِ
Totalités	الكُلِّيَّات
Route oratoire	اِنْبَارِزَةُ الكَلَامِيَّةِ
Souhaitable	اِثْمَنِيَّ
Argumentateur	المُحَاجِّ
préférable	المُحَبَّذُ أو المُسْتَجَاد
Argumentaire	المُحْجُوج
Polémique	السَّاجِلَةُ
Processus Abductif	اِسْتِثْنَاءُ اِلِفْتِرَاضِيَّ
Connaissance sensible	اِلْعَرْفَةُ الحَسِّيَّةِ
Connaissance vraie	المَعْرِفَةُ الحَقِيقِيَّةِ
Paralogismes	اِلْمِغَالَطَاتُ المُنطَقِيَّةِ
Catégorie	المَقُولَةُ
Probable	اِمْكِنُ أو اِمْحْتَمَل
Convenable	اِلْمُنَاسِبُ
Controverse	اِلْمُنَازَعَةُ
Discussion	اِلْمُنَاقَشَةُ
Discussion dialectique	اِلْمُنَاقَشَةُ اِلْجَدَلِيَّةِ
Effet pathétique	اِلْمَوْثَرُ العَاطِفِيَّ
Utile	اِلْمُنَافِعُ

2. ترتيب فرنسي-عربي

Analytiques	التحليلات
Apparent	الظاهر
Argumentaire	المحجج
Arguments	الحجج
Art de la dispute	فن الخصومة
Blocage	التعطيل أو سد الطريق
Catégorie	المقولة
Connaissance sensible	اعرفه الحسية
Connaissance vraie	المعرفة الحقيقية
Contestation	الاعتراض
Controverse	المنافرة
Convenable	مناسب
Conviction	الإقناع
Décontextualisation	العزل السياقي
Dialecticien	الجدلي
Dialectique	الجدل
Discussion	الناقشة
Discussion dialectique	الناقشة الجدلية
Dispute	انخصومة
Disqualification de l'adversaire	تهوين الخصم
Effet pathétique	المؤثر انعاطفي
Image discursive	الصورة الخطابية
Image prédiscursive	الصورة السابقة للخطاب
Interactions verbales	التبادلات اللفظية
Joute oratoire	مبارزة الكلامية
Logos	الخطاب أو العقل
Mœurs oratoires	الأخلاق الخطابية
Morale	الأخلاق
Obstination	العناد أو الثصلب

Opinion.....	الرأي
Orientation	التوجيه
Paralogismes	المغالطات المنطقية
Persuasion.....	التأثير
Polémique	المساجلة
politique	السياسة
Pragma-dialectique	التداولية الجدلية
préférable.....	المحبذ أو المستجد
Probable	الممكن أو المحتمل
Processus Abductif.....	انسار الافتراضي
Raison: discursive	العقل النظري
Raison: intuitive	العقل انحدسي
Règles d'évitement:	قواعد الاتقاء
Religion	الدين
Argumentateur.....	المحاج
Réparation.....	الاستدراك
Rhétorique.....	الخطبة
Rites de présentation	طقوس العرض والتعرف
Souhaitable.....	المتشئ
Stratégie de la minimisation	استراتيجية التهمين
Topiques.....	انطوبيقا
Totalités	الكليات
Utile	النافع

المراجع

1. باللغة العربيّ

أبن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عيت الحميد، مكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1990.

أريحا (عبّاس)، الأثر الأرسطيّ في النقد والبلاغة العربيّين إلى حدود القرن الثامن للهجرة: منشورات كنيّة الأدب والعلوم الإنسانيّة بالرياض. سلسلة رسائل وأطروحات، ط 1، الدار البيضاء. 1999.

أبو زهرة (محمد). تاريخ الجدل، دار الفكر العربيّ، 1934.

أرسطو: منطق أرسطو: حقّقه وقَدّم له عبد الرحمن بدوي، نشر وكالة المطبوعات الكويت ودّار النظم بيروت لبنان، الطبعّة الأولى، سنة 1980

أسيداه (محمد)، السوفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية: ضمن: الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة وتطبيقية في البلاغة الجديدة: عالم الكتب الحديث، زيد الأردن 2010.

أفلاطون، آداب الفلاسفة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ط 1، 1985.

___، المحاورات الكاملة. الجمهوريّة. نقلها إلى العربيّة شوقي داود تمرّاز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

___، محاوره بروتاغوراس، ترجمة وتقديم د عزت قرني، سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة من النسخ اليوناني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

___، محاوره جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاها ومراجعة د علي سامي الشّار: الهيئة انصريّة العامة للتأليف والنشر، 1970.

أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1997

أوري (ويليم)، فنّ التفاوض، ترجمة تيفين غراب، الدار الدوليّة للنشر والتوزيع، مصر، كندا، الطبعّة الأولى، 1994.

الباحي (أبو الويد). كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد الحميد التركي،

البطحاوي. كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، تحقيق وتعليق د أحمد حسين كحيل وحزرة عبد الله الشثري، دار الريخ للنشر، ط 2، 1982.

البغدادى (أبو نؤف، علي بن عقيل الحنيلي)، كتاب الجدل على طريقة انفتحاء، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد الظاهر، (د. ت.).

بن رمضان (صالح)، الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة. منشورات كلية الآداب، مكنة، تونس، 2001.

البهلول (عبد الله)، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سباسة القول، قرطاج للنشر والتوزيع، 2007.

____، الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجريًا: مقارنة أسلوبية حجاجية. نشر مشترك: دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان؛ دار محمد علي الحامي صفاقس؛ كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، ديسمبر، 2011.

____، من طرائق الاستدراج في مؤلفات الجاحظ، ضمن الجاحظ في الثقافة العربية الإسلامية، أعمال ندوة قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، الطبعة الوحيدة للبلاد التونسية، 2012.

____، التكمّل واستراتيجيات السرد في أخلاق الموزين للشحيد، ضمن المتكلم في السرد العربي القديم، أعمال ندوة مهداة إلى الأستاذ توفيق بكّار، بإشراف محمد الخبو ونجيب انصاري، دار محمد علي للنشر صفاقس، وكلية الآداب والفنون والإنسانيات، مكنة، الطبعة الأولى، أوت 2011.

____، المبالغة في اللغة والخطاب، ديوان الخنساء: نموذجاً، قرطاج للنشر والتوزيع، 2009.

____، تداخل الأنواع الأدبية (جماعي)، مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، 22-24 تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد. وجدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى، 2009.

____، استراتيجيات السكوت والإسكات في الرسائل المتبادلة بين أبي العلاء المعري وداعي الشعاع انطاطي، ضمن المسكوت عنه، ندوة قسم العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس 16-17 أفريل 2009، جمعها وراجعها وقدمها محمد الشيباني، وصدرت عن المطبعة الرسمية للبلاد التونسية نوفمبر 2010.

- التوحيدي (أبو حيان)، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر تونس، ط 1، 1991.
- ___، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- ___، الإمتاع والمؤانسة، صححه وخطه وشرح غريبه، أحمد أمين وأحمد الزوين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت.).
- ___، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط 1، جوبية 1991.
- ابن تيمية. الفرقان بين الحق والباطل، بتعليقات الأستاذ محمد أبو الوفاء عيد، الناشر زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة بالقاهرة، (د. ت.).
- ___، نفص المنطق، حقق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع. صححه محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة 1951.
- اجاحظ: البخلاء، دار المعارف بمصر، 1976.
- ___، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1990.
- ___، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، 1965.
- ___، الحيوان، دار الجيل، بيروت، 1996.
- ___، انترسان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991.
- الجندي (عبد الحميد سند)، ابن قتيبة العالم الناقد الأديب، سلسلة أعلام العرب، مؤسسة نصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.
- الجوة (أحمد)، بحوث في الشعرية، كلية الآداب، صفاقس، 2004.
- لجوزو (مصطفى)، نظريات الشعر عند العرب: الجاهلية والعصور الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ط أولى 1981.
- الجويني (أبو المعنى عبد الملك بن عبد الله)، الكافية في الجدل، حواشي خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمود عثمان، القاهرة، دار الحديث، 1998.
- ___، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له إحسان عباس، منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت.

- _____. الرسائل، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، الجزء الرابع، رسالة التفريب لحدّ اسطق والمدخل إليه بالألفاظ العذبة والأمنلة الفقهيّة، باب الكلام في رتب الجدال وكيفية المناظرة المؤدّبين إلى معرفة الحقائق، ص 325-345
- حسين (ض)، أنبياء العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، قدّمه في مؤتمر الثاني عشر للمستشرقين الذي عقد في سبتمبر 1931 في مدينة لندن، ورد ضمن كتاب نقد النثر المنسوب إلى قدامة بن جعفر، بتحقيق عبد الحميد العبادي.
- حمو (الهادي)، أضواء على الشيعة، سلسلة الحضرة العربية الإسلامية، دار التركي للنشر، 1989.
- الرفاعي (رشيد)، المسطحات في اختلافات المعاصرة: الترجمة التدويني الجديني نموذجاً، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عام: لكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010.
- بن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب بالقاهرة، 1972.
- _____. تلخيص كتاب أرسطو ليس في الجدال، تحقيق وتعليق د محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- _____. تلخيص كتاب الجدال، ضمن شروح ابن رشد لكتب أرسطو: الأصول العربية: تلخيص كتب أرسطو في المنطق، ج 6: حقّقهم وقدم له وعنّق عليه د تشارلس بنزورث، شارك في التحقيق د أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979.
- _____. تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيزار جهاني، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبناني، ط 1، 1992.
- _____. شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان: حقّقهم وشرحه عبد الرحمن بندي، السلسلة التراثية، الكويت: الطبعة الأولى، 1984.
- _____. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحقيق محمد عذرة، ط 3، دار المعارف: سلسلة ذخائر العرب، 47.
- _____. الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، ط 2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964.
- الريفي (هشام): حجاج عند أرسطو. ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج: إشراف حمادي سمّود، منشورات كتيبة الآداب مصرية، 1998، سلسلة آداب، مجلد XXXIX.
- سخت (فيكتور)، النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المشرق، ط 3، 1992.

- سزيفي (هاشم محمّد). «النصوص المنسوبة إلى السّيرافي في كتابات التّوحيدي أنماطها وقضاياها». فصول، مجلّد 14، عدد 3، سنة 1996.
- ابن سينا: الشّفاء: المنطق، النّجمل (6)؛ راجعه وقدم له د. إبراهيم مذكور، حقّق انشأ وقوّه وقدم له د أحمد فوزد الأهواني، القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، 1965.
- ____، الشّفاء. تصدير طه حسين؛ مراجعة إبراهيم مذكور، نشر وزارة المعارف العموميّة، المطبعة الأميريّة، القاهرة، 1952.
- ____، كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة، نقحه وقدم له د ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1985.
- الشّريف (محمّد صلاح النّدين)، الشرط والإنشاء النّحويّ للكون: بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنيّة والدّلالات، سلسلة «لّسانيّات» مج 16، جامعة مدّية، كليّة الآداب، تونس، 2002.
- الشّهري (عبد الهادي بن ظافر): إستراتيجيّات الخطاب، مقارنة لغويّة تداوليّة، دار الكتاب المتحدّة، ط 1، مارس 2004.
- شّيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي)، المعونة في النّجمل، حقّقه وقدم له ووضع فهرسه عبد النّجيد انشركي، دار الغرب الإسلامي، الطّبعة الأولى، 1988.
- شّيرازي (المؤيد في النّدين هبة الله)، المجالس المؤيّدية. تحقيق محمّد عبد الغفار، مكتبة مدبولي القاهرة، الطّبعة الأولى، 1994.
- سّيد (جديّل)، انعجم الفسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
- سمّود (حمادي). أنكون البلاغة في النّجمل حجاجاً، دراسات لسانیّة. المجلّد: 3، سنة 1997، ص ص: 108-116.
- ____: بلاغة النّهل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند النّجاش. دار شوقي للنشر، ط 1، أفريل، 2002.
- ____. في اخفّيّة النّظرية للمصطلح. ضمن: أهمّ نظريّات الحجاج في النّقايد الغربيّة من أرسطو إلى النّيوم: كتب فريق البحث في البلاغة والنّجاش، إشراف حمادي سمّود، منشورات كليّة الآداب، مدّية، 1998. سنّلة آداب، مجلّد: XXXIX.
- صوّلة (عبد الله)، البلاغة العربيّة في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، ضمن الحجاج مفهومة ومجالاته: دراسة نظريّة في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث، زربد، الأردن 2010.
- (الجزء الأوّل).

- _____. الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلية الآداب، منوبة، 2001.
- ضيف (شوقي): البلاغة تطور وتاريخ، دار انعارف: الطبعة التاسعة.
- طرابلسي (محمد الهادي): البنى والرؤى. دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس: ط 1، 2006.
- الطوفي، علم الجدل في علم الجدل: انعيد الألمانى، 1999.
- عباس (إحسان): فن الشعر، دار الثقافة، بيروت، 1979.
- عبد الرحمان (طه): الحق العربي في الاختلاف الفلسفي المركز الثقافي: بيروت، ط 2، 2006.
- _____. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998.
- _____. تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.
- _____. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: المركز الثقافي العربي: الطبعة الثانية، 2000.
- عبد الله (محمد فتحي) وعبد الفتاح (علاء)، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للنشر والطباعة، طنطا، (د. ت.).
- عبد الله (محمد فتحي): الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1: 1995.
- عبيد (حاتم): منزلة العواطف في نظريات الحجاج، عالم الفكر، عدد 40، سنة 2011-2012.
- المسكري، كتاب الصناعات، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم: منشورات المكتبة العصرية: صيدا، بيروت، 1986.
- العظيم (محمد عبد): الفصول والغايات: خصائص النص وسؤال النوع: ضمن تداخل الأنواع الأدبية: مؤتمر النقد الدولي الثاني عشر، 22-24: تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، وجدارا لكتاب العالمي للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى، 2009.
- عنوي (حافظ إسماعيل)، الحجاج مفهوم ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة: عالم الكتب الحديث: إربد، الأردن: 2010.
- الغياي (نباشا): فن المناظرة في الأدب العربي إلى حدود القرن الرابع الهجري، من خلال مؤلفات المجاحظ والتوحيدي: أطروحة دكتوراه مقدمة بإشراف محمد الخبر 2011، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس (قيد الطبع).

النغزالي، أساس القياس، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993.

____، المنتخب في الجند، دار الوراق للنشر والتوزيع، دار الغرب الإسلامي، 2004.

____، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.

الدرابي، شروح على التوطئة والفصول الخمسة وإيساغوجي وناقولات والعبارة والتحليلات الأولى والتعليق عليها، المنطق عند الفارابي، ج 3، كتاب الجند، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق لعجم، دار المشرق، بيروت، 1986.

____، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار الشروق، بيروت، لبنان، سلسلة بحوث ودراسات، ط 2، 1990.

____، كتاب القياس، كتاب انقياس الصغير على طريقة النكتين، كتاب التحليل، كتاب الأمكنة المغالطة، دار المشرق، 1986.

____، كتاب في المنطق: الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.

ابن قتيبة: أدب الكاتب شرحه وكتب حواشي وقدم له علي ناعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988.

____، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، تحقيق الإمام محمد بن زاهد الكوثري، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1، 2001.

____، تأويل مختلف الحديث، صححه وضبطه محمد زهري النجار، دار الحيز، بيروت، 1991.

____، تفسير غريب القرآن، شرحه وراجعه الشيخ إبراهيم محمد رمضان بإشراف مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

القزطاجني (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، 1986.

قنّاب (وليد)، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، قصر الدوحة، 1985.

الكتّابي (محمد)، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، في الفكر القديم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 1992.

المبخوت (شكري)، الاستدلال البلاغي، دار المعرفة للنشر وكتبة الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة مؤتة، الطبعة الأولى، 2006.

- ____: **جمالية الألفة: النص ومتقبله في التراث النقدي**، بيت الحكمة، فرباط، 1993.
- محمّد (يوسف محمود). **أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي**، نشر دار الحكمة، اندوحة، ط 1، 1993.
- المسعودي (حمّادي)، **فتيات قصص الأنبياء في التراث العربي**، مكناشي، 2007.
- مطر (أميرة حلمي)، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة، طبعة جديدة 1998.
- المعري، الرّسائل. تحقيق إحسان عباس، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1982.
- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.
- لميداني (عبد الرحمن)، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار الفلم، دمشق ط 4، 1993.
- النّشار (ساني)، **نظرية المعرفة عند أرسطو**، دار المعارف، ط 3، 1995.
- نصار (جمال فتحي)، **آداب الجدل والخلاف في الفكر الإسلامي حتى نهاية القرن السابع الهجري**، دار الأنوار للطباعة، 1996.
- القاري (حمم). **منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجائي الأصولي**، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2005.
- الثوري (صهاب الدين بن أحمد بن عبد الوهاب)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1929.
- الولي (محمّد)، **الاستعمارة في محطات يونانية وعربية وغربية**، منشورات دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2005.
- ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجود البيان**، تحقيق أحمد مطوب وخديجة الحديثي، نشر بمساعدة جامعة بغداد، 1967.
- ياسين (جعفر آل)، **المنطق السينوي**، عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 2005.

يوسف (أحمد)، *أبلاغة السوفسطائية وفتح الحجج*، تباقت المعنى وها، الحقيقة، ضمن الحجج مفهومه ومجالاته: دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة. عالم الكتب الحديث. إربد، الأردن، 2010.

اليوسني (محمّد لطفي)، *الشعر والشعرية*، الفلاسفة والمفكرون العرب. ما أنجزوه وما هفوا إليه. الدار العربية للكتاب، 1992.

2. باللسان الأجنبي

AMOSSY (RUTH), *L'argumentation dans le discours*, éd. Armand Colin, 2006.

ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin 1997.

_____, *Rhétorique*, Introduction de Michel Meyer, traduction de Charles-Emile Ruelle, revue par Patricia Vanhemelryck, commentaires de Benoit Timmermans, Librairie Générale Française, 1991.

Article « Polémique », *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, 2002.

BERNARD WERBER, *Le Père de nos pères*, Édition Albin Michel, 1998.

BOUDON (RAYMOND), *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Éditions Fayard 1990.

BROWN (PENILOPE) ET LEVINSON (STEPHEN), *Politeness some universals in language uses*. Cambridge University Press 2^{ème} édition. 1987

CHAMBRY (E.), Notice sur le Gorgias, in *Platon, traductions, notices et notes*, éd. Flammarion, Paris. 1967.

CHATHAN (SEYFACUR), Arguments et narrations, in : *L'argumentation*. Colloque de Cérisy, éd. Mardaga, 1991.

CHOPENHAUER, *L'art d'avoir toujours raison*, trad : Henri Plard, éd Circé.

DECLERCQ (GILLES), *Avatars de l'argument ad hominem in*, La Parole polémique, études réunies par Gilles DECLERCQ, Michel MURAT et Jacqueline DANGEL, Paris, Champion, 2003.

_____, *L'art d'argumenter*, Éditions Universitaires. 1992.

DIXSAULT (MONIQUE), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Librairie Philosophique, J. Vrin, 2001.

DUCROT (OSWALD) et ANSCOMBE (J. C.), *L'argumentation dans la langue*, Mardaga, 3ème édition, 1997.

_____, *Le dire et le dit*, éd. Minuit, 1984.

DUCROT et SCHAEFFER (J. M.), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. Seuil, 1995.

EMMEREN (FRANS. VAN. H.) ET GROOTENDORST (ROB), *A systematic theory of argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, First published 2004.

- EEMEREN (FRANS. VAN. H.) ET HOUTLOSSER (PETER), Une vue synoptique de l'approche pragma-dialectique, in *L'argumentation aujourd'hui : Positions théoriques en confrontation*, textes réunis par Mariame Doury et Sophie Moirand, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.
- EGGS (FRANKHARD), *Grammaire du discours argumentatif*, éd. Kime, Paris, 1994.
- _____, *Topoi, discours, arguments*, Stuttgart :Steiner, 2002.
- ETAMRANI JAMAL (A.), *Logique Aristotélicienne et grammaire arabe : étude et documents. Études Musulmanes XXVI*, ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Librairie philosophique, Vrin, Paris, 1983.
- Encyclopædia Universalis*, corpus 6, France, 1988.
- GOFFMAN (ERIC), *Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987.
- _____, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit 1974.
- GOLDSCHMIDT (VICTOR), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Librairie philosophique J. Vrin, 2003.
- _____, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Presses Universitaires de France, 5^{ème} édition 1993.
- JANET (PAUL), *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris, Joubert Librairie éditeur, 1848.
- KERBRAT-ORECCHIONI (CATHERINE), *Les interactions verbales*, éd. A Colin, Paris, 1992.
- La grande encyclopédie*, Librairie Larousse, 1973 (Tome 6 p 3281 : contradiction et dialectique)
- La nouvelle dialectique*, traduit de l'anglais, Paris, Kimé, 1996.
- LE BLOND (J. M.), *Logique et méthode chez Aristote*, étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne, Librairie philosophique J. Vrin, 1996.
- Le discours polémique. Études littéraires françaises*, éditées par Georg Roellenbleck, Gunter Narr Verlag Tübingen, 1985.
- LEECH (G. N.) *Principles of Pragmatics*, Londres / New York : Longman, 1983.
- MAINGENEAU, *Le contexte de l'œuvre littéraire, Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993.
- MEYER (MICHEL), *Argumentation et questionnement*, PUF, 1996, 1^{ère} édition.
- _____, Introduction : Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine, in: ARISTOTE, *Rhétorique*, Librairie Générale Française, 1991.
- MOISE (CLAUDINE), *La violence verbale*, Sous la direction de CLAUDINE MOISE, NATHALIE AUGER, BEATRICE FRACCHIOLA et CHRISTINA SCHULTZ-ROMAIN, Tome I, *Espaces politiques et médiatiques*, L'Harmattan, 2008.
- MOUNIÉ (GEORGES), *Dictionnaire de rhétorique*, Librairie Générale Française, 1992.
- MOLZE (LEILITA), *Platon*, Hachette, Paris, 2001.

- NIETZSCHE (FRIEDRICH), *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, éditions de l'éclat, Nouvelle édition, 2005.
- PERELMAN (C.) et TYTECA (L.O.), *Traité de l'argumentation*, P.U.F., 1958.
- PERELMAN (C.), *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, Librairie philosophique, J. Vrin, 1977, 2002.
- PLAT (J.), *La Parole polémique*, Études réunies par Gilles Dedercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel, Paris, Champion, 2002.
- PIERI (STEFANIA NONVEL), Le dialogue platonicien comme forme de pensée ironique, pp 21-48 in : *La forme dialogue chez Platon : évolution et réception*, textes réunis par Cossutta et M. Narcy éditions Jérôme Million, 2001.
- PLANTIN (CHRISTIAN), *Des polémistes aux polémiqueurs*, in *La Parole polémique*, colloque-2003 éd Champion Paris, 2002, p. 377-408.
- _____, *Du langage de l'argumentation au discours argumentatif*, Document P.D.F. (Les Mots, les arguments, le texte). Thèse, Université de Bruxelles, 1987-1988).
- _____, *Essais sur l'argumentation*, éd. Kime, 1990.
- _____, *L'argumentation*, Seuil, 1996.
- _____, *L'argumentation dans l'émotion*, 1997.
- PLATON, *Gorgias ou de la rhétorique*, traduction de Grou, revue et corrigée avec des notes et des remarques précédé d'une étude philosophique sur le Gorgias et suivi d'un essai sur la sophistique et les sophistes par M. Ch. Benard, Paris, Ancienne maison Dezobry, Libraires-Éditeurs, 1865.
- _____, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1969.
- REBOUL (OLIVIER), Peut-il y avoir une argumentation non rhétorique ? in : *L'argumentation*, colloque de Cerisy, Margada, 1991.
- REINHARDT (KARL), *Les mythes de Platon*, traduit de l'allemand et présenté par Anne-Sophie Reineke, édition Gallimard, 2007, pour la traduction française.
- ROBRIEUX (JEAN JACQUES), *Éléments de rhétorique et d'argumentation*, Dunod, Paris, 1993.
- ROELLEN BLECK (GEORG) (dir.), *Le discours polémique*, *Études littéraires françaises*, 1985.
- ROSEN (STANLEY), *Notes en vue d'une interprétation de la République*, traduit de l'américain par Jean et Monique Dixsaut, in *Sur la république de Platon*, Sous la direction de Monique Dixsaut avec la collaboration d'Annie Larivée, Librairie philosophique, J. Vrin, 2005.
- SEDLY (DAVID), L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens, in : *La forme dialogue chez Platon : évolution et réception*, textes réunis par Cossutta et M. Narcy, Éditions Jérôme Milron, 2001.
- TAMINE (J. GARDES), *La Rhétorique*, Armand Colin, Paris, 1996.

الفهرس

5	مقدمة
15	الباب الأول: الحجاج الجدلي في التراث اليوناني
17	الفصل الأول: أنموذج المحاوراة الأفلاطونية
21	1. أنواع الحوار
21	1.1. الحوار العنيف والجدل المرفوض
22	2.1. المحاوراة الجدلية أو الجدل البرهاني
24	3.1. الجدل السفسطائي
26	2. محاوراة جورجياس
42	3. محاوراة الجمهورية
59	الفصل الثاني: أنموذج المناقشة الجدلية الأرسطية
62	1. حدود الجدل
62	1.1. بين الجدل والبرهان
63	1.1.1. المقدمات
64	2.1.1. أنواع الأدلة والحجج
64	3.1.1. عدد الأدلة
65	4.1.1. طبيعة المتحاورين
65	2.1. بين الجدل والخطابة
74	3.1. بين الجدل والسفسطة
83	2. خصائص الجدل
83	1.2. على المقدمات تبني الجدل
92	2.2. مسألة المواضع
107	3.2. مسألة الخطب في الجدل

109	4.2. مسألة الإبطال في الجدل
113	3. الارتياض على الجدل واستراتيجيات المجادل
113	1.3. بلاغة السؤال وبلاغة الجواب
117	2.3. مقاومة المقدمات ومنع النتائج
119	3.3. الإخفاء وخرائق الاستدراج
120	1.3.3. تأخير النافع وتقديم ما لا ينفع
121	7.3.3. إحداث التباعد وإخفاء المضروب
122	3.3.3. الإقناع بسلطة الإجماع
123	4.3.3. تمثيل المعاني وسلطة البيان
127	خاتمة انبأب الأول
131	الباب الثاني : الحجاج الجدلي في التراث العربي
135	الفصل الأول : المنجز النظري العربي في الجدل
135	1. الوضع النقوي والاصطلاحي للجدل
135	1.1. الوضع النقوي
137	2.1. الوضع الاصطلاحي
146	2. ضوابط الجدل وآدابه
147	1.2. الضوابط المقايمة
147	1.1.2. مبدأ الكفاءة الجدلية
148	2.1.2. مبدأ اعتدال المزاج
149	3.1.2. مبدأ مواجهة الغضب بلأدب
150	2.2. الضوابط العنوية
150	1.2.2. مبدأ اختيار المسالك واجتناب المهالك
152	2.2.2. مبدأ اختيار المقدمات
153	3.2.2. مبدأ تحقيق الفائدة وإظهار الحق
153	4.2.2. مبدأ إجابة صريح الأسئلة وتقديم الأجوبة
155	5.2.2. مبدأ طلب الحجة والثبات في إصدار الأحكام
156	3.2. انتهاك الضوابط وحصول الانقضاء ...

- 4.2. مجلس المناظرة: الثالث: البري، المذب والمحايد لتورط 159
3. الاعتراض على الجد 160
- 1.3. بين العقل والنقل 161
- 2.3. بين: العبارة والخطاب (أو مملك البلاغيين ومملك المتكلمين) 176
- 3.3. بين: الأقاويل التخيلية والأقاويل الإقناعية 179
- 4.3. بين: المغالطات: القيسية والمغالطات الخطابية 184
- الفصل الثاني: أنموذج المناظرة الأدبية 191**
1. الكلام في الشيء ونقيضه: تحليل نص المفاخرة بين الجوّاري والفلماني 191
- 1.1. مبنى الرسالة 195
- 1.1.1. تحليل القسم الاستهلاكي: (مقام المناظرة) 196
- 2.1.1. المناظرة / المفاخرة: بنية المناظرة 198
- 3.1.1. القسم الثالث: فص في: التواثر الجنسية 206
2. فن المناظرة واستراتيجيات التعبير والتذكير 207
2. المرجعي والتخييلي: المفطرة بين السيرافي ومتى أنموذجاً 215
- 1.2. مقام الرسالة (التوحيدي / أبو: لوفاء المهندس) 219
- 2.2. مقام المسامرة (التوحيدي / وابن سعدان) 222
- 3.2. مقام المناظرة: (السيرافي / متى بن يونس) 230
- 1.3.2. بناء المناظرة 230
- 1.1.3.2. باعتماد الوحدات انتناظرية والتبادلات القونية (بين المتناظرين) 230
- 2.1.3.2. باعتماد تدخل أنظر: الثالث (الوزير ابن الفرات) 241
- 2.3.2. صور المتناظرين 244
- 3.3.2. النحو وانطق: تقليب المسألة على أتحاء البحث 247
3. طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار: 247
- الرسائل المتبادلة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمية 251
- 1.3. فتح: انحوار وإشكالية المسار. بين المذاكرة والمناظرة والمحاكمة 252
- 1.1.3. المذاكرة 253
- 2.1.3. المناظرة 258
- 3.1.3. المحاكمة 260

260	2.3. مقام المناظرة وصور افتناثرين
265	1.2.3. الرسائل انسرّية في المجالس المؤيدية
267	2.2.3. جدل العقل والدين
268	3.2.3. إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار
268	1.3.2.3. استشارة الانفعالات أو مسك الباتوس
271	2.3.2.3. الإقناع بالحنة العقلية أو سلطة اللوغوس
277	3.3.2.3. تغيير وجهة الحوار أو مسك البوليميكوس
278	1.3.3.2.3. عدم كفاية الحجة
280	2.3.3.2.3. عدم كفاية السحاج
289	خاتمة الباب الثاني
295	الخاتمة العامة
305	ثبت المصطلحات
309	المراجع
321	الفهرس



Tél.: (00216) 74 404 084

Fax: (00216) 74 403 957

E-mail: nouhaeditions@planet.tn

Site Web: www.imprimerie-nouhaeditions.com

